

مذہبی افکار کی تعمیرِ نو

شریف کنجاہی

مذہبی افکار کی تعمیر نو

(آسان اردو ترجمہ خطبات اقبال)

پروفیسر شریف کنجاہی

بزم اقبال لاہور

مذہبی افکار کی تعمیر نو

۱۹۹۲ء

ناشر :- ڈاکٹر وحید قریشی
اعزازی سیکرٹری
بزم اقبال ۲۔ کلب روڈ لاہور

کمپوزنگ :- پرنٹ پوائنٹ، شادمان لاہور

مطبع :- مکتبہ جدید پریس، ۹۰ ریلوے روڈ لاہور

تعداد :- ۵۰۰

صفحات :- ۲۲۴

فہرست

پیش لفظ

آج سے چودہ برس پہلے علامہ اقبال کے انگریزی خطبات کا پنجابی ترجمہ مجلس ترقی ادب کے ذریعے اشاعت پذیر ہوا تو مجموعی طور پر میری اس کوشش کو پسند کیا گیا۔ اس پسندیدگی کا اظہار ڈاکٹر محمد افضل صاحب (سابق ریکٹر Rector اسلامیہ یونیورسٹی اسلام آباد) نے اپنے اس مشورہ کی صورت میں کیا کہ میں ان خطبات کا عام فہم اردو میں بھی ترجمہ کر دوں۔ ڈاکٹر صاحب کے خیال میں سید نذیر نیازی (مرحوم) والا ترجمہ عربی و فارسی تراکیب سے گرانبار ہونے کے باعث عام قاری کے لئے وجہ کشش نہیں ہے۔ اس رائے میں ایک تلخ حقیقت بھی پنہاں ہے اور وہ یہ کہ پاکستان کے معرض وجود میں آنے کے جلد بعد ہی نظام تعلیم میں عربی و فارسی کو اس چابک دستانہ ستم ظریفی کے ساتھ غیر موثر بنا دیا گیا کہ اب کالجوں سے فارغ التحصیل ہونے والوں میں سے بمشکل ایک فیصد ایسے ہوتے ہیں جن کا ان تہذیبی اور دینی زبانوں سے نصابی تعلق رہا ہوتا ہے۔ اسی لئے سید صاحب کا ترجمہ آج مشکل اور گنجلک لگتا ہے حالانکہ عربی فارسی آمیز عبارت آرائی مرحوم کی عصری روایت تھی اور پاکستان بننے سے پہلے مسلمان اہل قلم کی شناخت۔ مولانا ابوالکلام آزاد، علامہ عنایت اللہ مشرقی اور مولانا ظفر علی خان ایسے ارباب قلم کی تحریروں میں وہی عربیت اور فارسیت تھی جو میری عمر کے علم اندوزوں کو اس لئے غیر مانوس نہیں لگتی تھی کہ ہمارے اور عربی و فارسی کے درمیان آج کی سی حد فاصل نہیں تھی۔ لیکن صورت حال کو بدلنا چونکہ بظاہر اب کسی کے بس کی بات نہیں اور نصابی لحاظ سے گردش ایام کو ہم پیچھے کی طرف دوڑنے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اس لئے علامہ اقبال کے ان افکار و خیالات کو جنہیں انہوں نے انگریزی لباس پہنا کر پیش کیا تھا امکانی حد تک عام فہم زبان میں ڈھالنے کو وقت کی ایک ضرورت سمجھتے ہوئے میں نے ڈاکٹر صاحب کے فرمان کی تعمیل

تو عجلت ممکنہ کے ساتھ کر دی لیکن حالات کی ظرافت اپنی منوا کر رہی اور یہ ترجمہ برسوں کی تاخیر کے ساتھ اب بزم اقبال کی طرف سے ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی توجہ خاص سے شائع ہو رہا ہے۔ مجھے امید ہے کہ مذہبی اور ثقافتی بنیاد پر قائم ہونے والے اس ملک کی نئی نسل خطبات کے اس ترجمہ کے ذریعے افکار اقبال سے آگاہ ہو کر تشکیل نو کے اس عمل میں شامل ہو جائے گی جس کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے آج سے بہت عرصہ پہلے یہ خطبات لکھے گئے تھے اور جس کی ضرورت آج پہلے سے کہیں زیادہ ہے

وضاحتی حواشی میں ا ت سے سید نذیر نیازی والا اردو ترجمہ مراد ہے۔ ف ت سے احمد آرام والا فارسی ترجمہ اور ع ت سے عباس محمود والا عربی ترجمہ۔

شریف کنجاہی

دیباچہ

قرآن اس پہلو سے ایک منفرد الہامی کتاب ہے کہ اس میں معقول (۱) کی جگہ محسوس (۱) پر زیادہ زور دیا گیا ہے لیکن اس قسم کے لوگ بھی ہوتے ہیں جن کے نزدیک یہ مزاجاً" ممکن نہیں ہے کہ جس مخصوص قسم کے داخلی تجربے (۲) پر مذہبی ایمان استوار ہوتا ہے اس کا وہ کسی ایسی بنیادی لہر کے روپ میں تصور کر سکیں جس کا زندگی سے تعلق ہو اور جس کے ذریعے اس بظاہر غیر سی لگتی کائنات کی غیریت (۳) کو دور کیا جا سکتا ہے۔ ادھر آج کا انسان جہان آب و گل سے تعلق رکھنے والی سوچ کا عادی ہو گیا ہے اور ہرچند اس عادت کی اسلام نے اپنے ثقافتی سفر کی پہلی منازل میں خود ہی حوصلہ افزائی کی تھی لیکن اسی کے باعث داخلی واردات اس کے بس کی بات نہیں رہی اور اب اسے وہ شک کی نظروں سے دیکھنے لگا ہے اور اس میں التباس کی رخنہ اندازی کو ممکن جانتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف کے زیادہ قابل اعتماد دبستانوں نے اسلام کے اندر باطنی تجربے کے ارتقاء کو شکل و صورت دینے میں اور اسے ایک مخصوص راہ پر ڈالنے میں بڑا کام کیا تھا۔ لیکن ان کی گدی پر بیٹھنے والے (جدید ذہنی تقاضوں سے آگاہ نہ ہونے کے باعث) اس قابل نہیں رہے کہ آج کی سوچ اور آج کے تجربے سے کوئی نئی تحریک حاصل کر سکیں۔ وہ آج بھی انہیں طریقوں کو زندہ رکھنے کی کوشش میں ہیں جو ایسے لوگوں کے لئے معرض وجود میں آئے تھے جن کا ثقافتی زاویہ نگاہ زیادہ اہم باتوں میں آج سے مختلف تھا۔ قرآن کہتا ہے کہ "تمہاری تخلیق اور تمہاری بعثت نفس واحد کی تخلیق اور بعثت کی طرح ہے" (لقمان: ۲۸) اس آیت کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ساری کائنات کسی جاندار کی طرح ایک ہے لیکن اسے یوں سمجھنا اور سمجھانا آج کسی ایسے طریقے کا تقاضا کرتا ہے جو محسوس کے خوگر دماغ کی بناوٹ کے ساتھ کم اجوڑ کرنے والا اور اس کے مزاج کو زیادہ قابل

قبول ہو۔ اس قسم کے کسی طریقے کے نہ ہوتے ہوئے مذہبی علم کے کسی ایسے روپ کی طلب قدرتی امر ہے جو تحقیقی معیار پر پورا اتر سکے۔ ان خطبات میں (جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کے ایماء پر لکھے گئے تھے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں گوش آشنا کیئے تھے) میں نے ہر چند ناتمام ہی سہی اس بڑی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے اور اسلام کی فلسفیانہ روایات کا اور انسانی علم کے مختلف پہلوؤں میں جو تازہ ترین اضافے ہوئے ہیں ان کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے مسلمانوں کے مذہبی فلسفے کی از سر نو تشکیل کا جتن کیا ہے ۔ اس کام کو ہاتھ میں لینے کے لئے وقت بھی بہت موزوں ہے کیونکہ کلاسیکی طبیعیات آج اپنی ہی بنیادی باتوں پر اعتراض کرنے لگ گئی ہے اسی کا اثر ہے کہ جس قسم کی مادہ پرستی کو اس نے ابتدا میں جنم دیا تھا اس کا بڑی تیزی کے ساتھ خاتمہ ہو رہا ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس ایسی ہم آہنگیاں تلاش کر لیں گے جو آج کسی کے خواب و خیال میں بھی نہیں ہیں پھر بھی یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ فلسفیانہ سوچ میں حرف آخر کوئی نہیں ہے جوں جوں علم ترقی کرے گا اور فکر کی نئی نئی راہیں نظر آنے لگیں گی یہ بھی ممکن ہے کہ ان خطبات میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان سے مختلف اور زیادہ صائب خیالات ہمارا مقدر بنیں۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ بڑی احتیاط کے ساتھ انسانی سوچ کی ترقی پر نگاہ رکھیں اور اس کی پرکھ کرتے ہوئے غیر تقلیدی رویئے سے کام لیں۔

محمد اقبال

۱۔ اصل لفظ idea ہے۔ اس کا ترجمہ اردو، فارسی اور عربی میں فکر، اندیشہ اور رائے کیا گیا ہے۔ اسی طرح deed کا ترجمہ عمل کیا گیا ہے دیباچہ میں نے اس کا ترجمہ محسوس کیا ہے اور idea کا معقول جو یہاں فلسفہ کی اصطلاح کے طور پر آیا ہے اور افلاطون اور ہیگل وغیرہ کے فلسفہ کی جڑ ہے۔ علامہ صاحب نے پیام مشرق میں ہیگل کی بات کرتے ہوئے اس کا متبادل معقول لکھا ہے: گلمش معقول دبا محسوس در خلوت نہ رفت۔

نمبر۲ وحی و الہام۔ نمبر۳ یعنی وحی و الہام کے ذریعے اسلوب زیست کو سنوارنا ممکن سمجھا جائے اور روح و مادہ کی دوئی کو ختم کیا جائے۔ یہاں alien universe وضاحت طلب ہے۔ اردو فارسی تراجم میں اسے جہان بیگانہ لکھا گیا ہے اور عربی مترجم دامن بچا کر گزر گئے ہیں۔ اس ترکیب کو سمجھنے میں شاید یہ جاننے سے آسانی ہو جائے کہ فلسفہ میں جہان محسوس کو alienated spirit بھی کہا گیا ہے، اسی طرح alienation سے کسی مظہر یا مظاہر میں اس قسم کی تبدیلی کا آنا یا لانا بھی مراد ہے جس سے وہ بذات خود جو ہو اس سے مختلف بن جائے یا بنادی جائے۔ جیسے روح سے مادہ۔ یوں علامہ کے نزدیک اس ترکیب سے مراد ایسی کائنات ہے جو ہر چند مادی لگتی ہے، لیکن اصل میں روحی ہے۔

علم اور عرفان

یہ کائنات جس میں ہم رہتے ہیں کس طرح کی ہے اور اس کی عام ساخت کیسی ہے کیا اس کی ترکیب میں کوئی جاودانی عنصر بھی ہے' اس کے ساتھ ہمارا کیا رشتہ ہے' اس (کائنات) میں ہمارا مقام کیا ہے اور جو مقام ہمیں حاصل ہے کس قسم کا چلن اس کو زیب دیتا ہے۔ یہ سوالات مذہب' فلسفہ اور اونچے درجے کی شاعری کے مشترک سوال ہیں۔ فرق یہ ہے کہ شعری الہام سے حاصل ہونے والا علم بنیادی طور پر ذاتی انداز کا ہوتا ہے' دو ٹوک نہیں گول مول سا ہوتا ہے اور اس میں بات استعاروں کے پردے میں کی گئی ہوتی ہے۔ مذہب اپنی زیادہ سنوری ہوئی صورتوں میں شاعری سے اونچا نکل جاتا ہے۔ فرد سے چل کر جماعت کی طرف جاتا ہے حقیقت کل کو پانے کے بارے میں وہ انسان کی نارسائی کا قائل نہیں ہے یہ تو اس کی رسائیوں کا دایرہ کھلا کرتا ہے' اور اسے آس کی اس حریم میں لے جاتا ہے جس میں داخل ہو کر حقیقت کل کے بے واسطہ دیدار سے کم کوئی شے اسے قبول ہی نہیں ہوتی۔ تو پھر کیا یوں ہو سکتا ہے کہ ہم فلسفے کے خالص عقلی طریقے مذہب پر بھی آزما سکیں جس کی روح ہی بے لحاظ پڑچول ہے اور جو کسی کی چودھراہٹ کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کا کام ہی یہی ہے کہ انسانی سوچ نے جو جو باتیں چون چرا کئے بغیر مان لی ہیں ان کے چور گھروں تک جا پہنچے۔ اس سراغ لگانے میں یوں بھی ہو سکتا ہے کہ وہ بالآخر صاف انکار کر دے یا کھلے دل سے مان لے کہ عقل محض کی حقیقت کائنات تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ دوسری جانب مذہب کی روح ایمان ہے اور ایمان ایک پرندے کی طرح اس عقل کی دستگیری کے بغیر اپنے بے نشاں راستے کو پا لیتا ہے جو اسلام کے ایک بلند مقام صوفی شاعر□10 p (۱) کے لفظوں میں انسان کے دل زندہ کی بٹ ماری کرتی ہے اور اس سے زندگی کی وہ ان دیکھی دولت چھین لیتی ہے جو اس کے اندر ہوتی ہے۔ اس کے

باوجود انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان احساس محض سے فزوں تر ہے اور اس کے مافیہ میں دانست سے ملتی جلتی کوئی چیز بھی ہوتی ہے۔ مذہب کی تاریخ میں متکلمین اور متصوفین کی ایک دوسرے سے اختلاف کرنے والی جماعتوں کا ہونا ظاہر کرتا ہے کہ مذہب میں سوچ کا رنگ خاصا غالب رہا ہے۔ اس سے ہٹ کر بھی جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے وضاحت کی ہے عقیدہ پرستی کے حوالے سے مذہب ان عام صداقتوں کا نظام ہے جن میں یہ تاثیر ہوتی ہے کہ اگر ان کو صدق دل سے اپنا لیا جائے اور صاف صاف سمجھ لیا جائے تو وہ کردار کی کایا پلٹ کر دیتی ہیں اب چونکہ مذہب کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی کایا پلٹ ہو جائے اور اسے سیدھی راہ پر ڈال دیا جائے اس لئے ظاہر ہے کہ ان عام سچائیوں کے بارے میں جن سے مذہب مراد ہے کوئی شک و شبہ نہیں رہنا چاہیے۔ کیونکہ کوئی شخص بھی چلن کے کسی ایسے اصول پر عمل کرنے کا تکلف نہیں کرے گا جس کے بارے میں اسے تذبذب ہو۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر ہم اس بات کو نگاہ میں رکھیں کہ مذہب کا مقصود کیا ہے تو سائنسی معتقدات سے کہیں زیادہ اس کے بارے میں ضروری ہے کہ اس کے بنیادی اصولوں کے لئے کوئی عقلی اساس مہیا کی جائے۔ سائنس کسی سمجھ میں آسکنے والی مابعد الطبیعیات کو نظرانداز بھی کر سکتی ہے اور آج تک اس نے ایسا ہی کیا ہے (۲) ۔ لیکن مذہب کو یہ صورت کبھی گوارا نہیں ہو سکتی کہ تجربے میں آنے والے تضادات میں مصالحت کی راہ تلاش نہ کرے اور انسان اپنے آپ کو جس قسم کے ماحول میں پاتا ہے اس کا کوئی جواز نہ ڈھونڈے ۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بڑی پتے کی بات کہی ہے کہ ایمانی دور اصل میں عقل سے کام لینے کے دور رہے ہیں۔ لیکن ایمان کی عقلی توجیہ کا مطلب فلسفہ کی مذہب پر بالادستی تسلیم کر لینا نہیں ہے۔ بلا شبہ فلسفہ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ مذہب کو ترازو پر تولے لیکن جس چیز کو وہ تولنا چاہتا ہے اس کا مزاج ایسا ہے کہ فلسفہ کی ترازو کو اگر قبول کرے گا بھی تو اپنی شرائط پر۔ مذہب کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرنے کی مسند پر بیٹھ کر فلسفے کو یہ حق نہیں مل جاتا کہ وہ اپنے مسلمات کے مقابلے میں اس کو فروتر ٹھہرائے۔ مذہب اس کی کوئی ذیلی شاخ نہیں ہے یہ نہ تو محض سوچ ہے نہ محض احساس اور نہ محض عمل۔ اس میں تو سارے کا سارا انسان بولتا ہے۔ یوں مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے ہوئے فلسفہ

کے لئے ایک ہی راہ رہ جاتی ہے کہ وہ مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرے اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی متبادل صورت نہیں ہے کہ فکری قوام پکانے کے عمل میں اس بات کو بنیاد مان کر گامزن ہو اور یہ فرض کر لینے کا بھی کوئی جواز نہیں کہ فکر اور وجدان اصل میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ کیونکہ وہ تو ایک جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کو پورا کرتے ہیں ایک کا کام حقیقت کل کو تھوڑا تھوڑا کر کے سمجھنا ہے جبکہ دوسرے کا بیک وقت اور تماماً"۔ ایک کی نگاہ اس کے دائمی روپ پر ہوتی ہے اور ایک کی ہنگامی روپ پر ایک ساری کی ساری حقیقت سے اسی وقت لطف اندوز ہونے کا نام ہے تو دوسرا کوشش کرتا ہے کہ اس کے مختلف پہلوؤں کو خصوصی مشاہدہ کے لئے ایک دوسرے سے پوری طرح الگ کرتے اور آہستہ آہستہ جزئیات کو سمجھتے ہوئے حقیقت کاملہ کی کنہ تک پہنچ جائے۔ ایک دوسرے کو توانا کرنے کے لئے دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ دونوں ایک ہی حقیقت کل کے جمال کی تلاش میں ہیں جو زندگی میں ان کے کام کاج کے مطابق ان پر اپنے آپ کو بے نقاب کرتی رہتی ہے۔ در حقیقت جیسا کہ برگساں نے کہا ہے "وجدان عقل ہی کی ایک زیادہ بلند صورت ہے"۔

کہا جا سکتا ہے کہ اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش کا آغاز رسول خدا ہی کی ذات سے ہو گیا تھا۔ آپ ہر آن یہی دعا کیا کرتے تھے کہ "اے اے خدا مجھے اشیاء کی حقیقت کا علم عطا کر" (۳)

بعد کے صوفیوں اور غیر صوفی حقیقت پسندوں نے اس ضمن میں جو کچھ کیا وہ اس بناء پر ہماری ثقافت کی تاریخ کا ایک انتہائی سبق آموز باب ہے کہ اس سے کم سے کم یہ ضرور پتا چل جاتا ہے کہ افکار کے معاملے میں کسی پختہ اور مربوط نظام کی خواہش اور سچائی کی دلی لگن رکھنے کا جذبہ کوئی نئی بات نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ وقت وقت کی دشواریوں اور مجبوریوں کے باعث اسلام کی مختلف دینی لہریں اس قدر کارآمد نہ ہو سکیں جتنی وہ کسی اور وقت میں ہو سکتی تھیں۔ جس طرح سب کو معلوم ہے کہ اسلام کی تاریخ میں یونانی فلسفہ بہت بڑی ثقافتی طاقت تھی۔ اس کے باوجود قرآن کا اور علم کلام کے ان جدا جدا دبستانوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرنے سے جو یونانی سوچ کے زیر اثر ابھرے یہ بات کھل جاتی ہے کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمان

سو چنہاروں کی نگاہ میں وسعت پیدا کر دی تھی وہاں اس نے قرآن کے بارے میں ان کی بصارت کو مجموعی طور پر دھندلا دیا تھا۔ ستراط نے اپنی توجہ صرف انسانی دنیا کی جانب رکھی اس کے نزدیک انسان کے لئے انسان کا مطالعہ ہی مناسب تھا نہ کہ اگنہاریوں کا' کیڑوں مکوڑوں کا اور تاروں کا۔ یہ بات قرآنی مزاج سے کس قدر دور تھی جس کو ایک شہد کی مکھی بھی خدائی وحی کو سینے سے لگائے ہوئے معلوم ہوتی تھی(النحل ۶۸-۶۹) اور جو اپنے پڑھنے والوں کو لگاتار کہتا رہتا ہے کہ وہ ہواؤں کے رخ بدل بدل کر چلنے' کو دن اور رات کے اختلاف کو' بادلوں کو' تاروں بھرے آسمانوں کو اور بے پایاں وسعت میں تیرتے سیاروں کو غور سے دیکھیں۔ اپنے گرو ستراط کا سچا چیلا ہونے کے باعث افلاطون کو بھی اسی لئے حواسی ادراک سے نفرت رہی۔ اس کے خیال میں حواسی ادراک آپ کو کسی چیز کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے قابل تو بنا دیتا ہے لیکن علم حقیقی نہیں دے سکتا۔ اس کے برعکس قرآن دیکھنے سننے کو اللہ کی دی ہوئی نعمتیں کہتا ہے اور ان کو اس دنیا میں اپنی کرنی پر اپنے آگے جواب دہ ٹھہراتا (۴) ہے۔

کلاسیکی اندازوں کے طلسم میں اسیر پہلے وقتوں کے مسلمان جنہوں نے قرآن فہمی میں غور کرنے سے کام لیا اس نکتے کو بالکل ہی نظر انداز کر گئے۔ انہوں نے قرآن کا مطالعہ یونانی فکر کی روشنی میں کیا اور دو سو سال میں جا کر ان پر کھلا اور اب بھی پوری طرح نہیں کہ قرآن کا مزاج بنیادی طور پر غیر کلاسیکی تھا۔ اسی ادراک کا ثمر ذہنی بغاوت کی وہ صورت تھی جس کی اہمیت کا ابھی تک پوری طرح اندازہ نہیں لگایا جا سکا۔ کسی حد تک اسی بغاوت کا اثر تھا اور کسی حد تک اس کے ذاتی حالات زندگی کا کہ غزالی نے فلسفہ کے بارے میں اپنے اندر پیدا ہونے والی تشکیک پر مذہب کی بنیاد رکھی قرآن کا مزاج بھی پوری طرح جس کی تائید نہیں کرتا اور جو مذہب کے لئے بھی قابل اعتماد بنیاد نہیں ہے۔ اس معاملے میں غزالی کا بڑا مخالف ابن رشد تھا۔ جس نے سرکشی کرنے والوں کے مقابلے میں یونانی فلسفہ کا پرچم اٹھایا۔ ارسطو کے ذریعے وہ "خلود عقل (۵) فعال" کے عقیدے کی جانب نکل گیا تھا جس کا کبھی فرانس اور اٹلی کی ذہنی زندگی میں بہت عمل دخل رہا ہے۔ لیکن جو میرے خیال میں اس انداز نظر کے بالکل خلاف ہے جو انسانی ایگو کے مقدر اور اس کی منزلت کے بارے میں قرآن

اختیار کرتا ہے۔ یوں ابن رشد کی نگاہ سے وہ عظیم اور نتیجہ خیز خیال اوجھل رہا جو اسلام کے اندر پنہاں تھا اور نادانستہ طور پر اس نے ایک ایسے فلسفہ حیات کو فروغ دینے میں مدد دی جو ناتواں کر دینے والا ہے اور انسانی نگاہ کو اپنے بارے میں خدا کے بارے میں اور دنیا کے بارے میں دھندلا دینے والا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشعری سوچ والوں میں سے جو لوگ نسبتاً" زیادہ تعمیری رجحان رکھتے تھے وہی ٹھیک رستے پر تھے اور مثالیت کے بعض جدید پیکروں کے خاکوں کی ابتدا انہوں نے ہی کی تھی۔ لیکن مجموعی طور پر اشعری تحریک کا کام اسی قدر تھا کہ یونانی منطق کے حربوں ہی سے سیدھی سادی دینی سوچوں کا دفاع کیا جائے۔ معتزلوں نے مذہب کو عقاید کا ایک مجموعہ ہی جانا اور ایک زندگی بخش قوت کے طور پر اس کی اہمیت کو نظرانداز کیا۔ اسی لئے انہوں نے حقیقت مطلقہ تک رسائی کے ان طور طریقوں کی طرف نگاہ نہ کی جن کی کوئی ذہنی صورت ممکن نہیں تھی۔ انہوں نے مذہب کو منطقی تصورات کے نظام تک محدود کر دیا۔ اس کا نتیجہ خالص منفی رویہ ہی نکل سکتا تھا اور نکلا۔ وہ یہ نہ جان سکے کہ علم کی قلمرو میں وہ سائنسی ہو یا مذہبی سوچ کا حواس سے بالکل دامن چھڑا لینا ممکن نہیں ہے۔

تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ غزالی کا مشن اسی طرح پیغمبرانہ تھا جس طرح اٹھارہویں صدی میں جرمنی کے اندر کانٹ کا تھا۔ جرمن میں عقلیت پسندی مذہب کے معاون کے طور پر ابھری لیکن جلد ہی اسے احساس ہو گیا کہ مذہب کا عقایدی پہلو عقل کی ترازو پر تولا جانے والا نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے لئے ایک ہی راہ رہ گئی تھی کہ مقدس آثار میں سے عقاید کو خارج کر دے۔ یوں کر دینے سے اخلاق کا افادی زاویہ ابھر آیا اور یوں عقلیت پسندی نے بے اعتقادی کے ہاتھ میں باگ دے دی۔ جرمنی میں دینی سوچ کی کچھ ایسی صورت تھی جب کانٹ ابھرا۔ اس کی کتاب "تنقید عقل محض" (۶) نے عقل انسانی کا لنگڑا پن ظاہر کر دیا اور عقل پرستوں نے جو محل اٹھائے تھے ان کو ملبے کا ڈھیر بنا دیا۔ اسی لئے اپنے ملک کے واسطے اگر اس کو خدا کی سب سے بڑی دین کہا گیا ہے تو ٹھیک ہی کہا گیا ہے۔ غزالی کی فلسفہ پر بے اعتمادی اگرچہ حد سے زیادہ ہی آگے نکل گئی تھی لیکن اس نے بھی اسلامی دنیا میں اس پائے کا کام کیا اور اسی طرح اس مغرور اور برخود غلط عقل پرستی کی کمر توڑ دی جو اسی

راہ پر چل رہی تھی جس پر جرمنی میں کانٹ سے پہلے کی عقل پرستی۔ کانٹ میں اور غزالی میں البتہ ایک بڑا فرق تھا۔ کانٹ اپنے اصولوں سے ادھر ادھر نہ ہوتے ہوئے خدا کو جان لینے کے امکان کا اقرار نہ کر سکا جبکہ غزالی تجزیاتی (۷) سوچ کو وجہ اطمینان نہ پا کر عرفان کی جانب نکل گیا جہاں اسے مذہب کے لئے ایک قائم بالذات بنیاد مل گئی اور وہ اس میں کامیاب ہو گیا کہ مذہب کے لئے سائنس اور مابعد الطبیعیات پر انحصار کئے بغیر جواز پیدا کر لے۔ لیکن باطنی تجربہ میں لامحدود کا کشف کامل اسے اس پر پختہ کر گیا کہ انسانی سوچ محدود ہے اور کسی منزل تک نہیں پہنچاتی۔ چنانچہ وہ فکر اور وجدان کے درمیان ایک حد فاصل تسلیم کرنے پر مجبور ہو گیا۔ وہ یہ نہ جان سکا کہ یہ دونوں تو ایک دوسرے کے ہم ریشہ ہیں اور سوچ اگر محدود ہے اور اس کی قسمت میں کسی کنارے لگنا نہیں ہے تو اس لئے کہ وہ زمان ترتیبی سے تعلق رکھتی ہے اور یوں محدودیت اور نارسائی اس کا مقدر ہے۔ یہ خیال کہ سوچ بنیادی طور پر محدود ہے اور اس لئے اس قابل نہیں کہ لامحدود کا ادراک کر سکے دراصل (علم کے سلسلے میں سوچ کے عمل دخل کا جہاں تک تعلق ہے) ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ منطقی فہم کی کوتاہ دستی کے باعث ہمیں یہاں آپس میں ٹکراتی ہوئی انفرادیتوں کی ایسی کثرت نظر آتی ہے جن کے انجام کار مربوط ہو جانے کی کوئی تسلی اس فہم کے پاس نہیں ہے اور یوں سوچ کے کسی کنارے لگا دینے کی صلاحیت کے بارے میں ہم شک کا شکار ہو جاتے ہیں حقیقت یہی ہے کہ منطقی فہم اس قابل ہی نہیں کہ موجوداتی کثرت کو کسی مربوط نظام کے روپ میں دیکھ سکے۔ اس کو تو ایک ہی طریقہ یاد ہے کہ مماثلتوں کی بنیاد پر کلئے قائم کرے۔ لیکن اس کے قائم کئے گئے کلئے بھی تو ایسے ہی ہوتے ہیں کہ ان کی گروہ بندیاں حقیقی نہیں ہوتیں اور ان کا چیزوں کی اصلیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ اپنی زیادہ گہری حرکت میں سوچ اس قابل ضرور ہے کہ اس بے انت تک جا پہنچے جو ہر ایک میں موجود ہے اور جس کے اپنے آپ کو آپ ہی بے نقاب کرتے جانے کے عمل میں متناہی تصورات اپنے سارے تنوع کے ساتھ محض پلوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لئے اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے سوچ بے حرکت نہیں ہے حرکت دوست ہے اور اپنی داخلی لامتناہیت کو زمانے میں اس بیج کی طرح نمودار کرتی جاتی ہے جو ابتدا ہی سے ایک موجود حقیقت کے طور پر درخت کی جسمانی

وحدت کو سینے سے لگائے ہوتا ہے۔ فکر اپنی حرکت دوست خود اظہاری میں وہ کل ہے جو زمانی آنکھ کو متناہی تعینات کے سلسلوں کے روپ میں نظر آتی ہے اور جن کو ایک دوسرے کے حوالے کے بغیر سمجھا نہیں جا سکتا ان کا مفہوم ان کے ذاتی تشخص میں نہیں بلکہ اس وسیع تر کل میں ہے جس کے یہ مخصوص مظاہر ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وسیع تر کل ہی وہ چیز ہے جسے قرآن نے لوح محفوظ کہا ہے اور جس نے ایک موجود حقیقت کے طور پر علم کے تمام امکانات کو نامتعین صورت میں سنبھالا ہوا ہے اور جو اپنے آپ کو زمان ترتیبی میں یوں منکشف کرتی جا رہی ہے کہ آخر اس وحدت تک جا پہنچے گی جو ان سب میں پہلے ہی موجود ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ لامتناہی کا تماما" علم کی پیش قدمی میں موجود ہونا ہی متناہی سوچ کو ممکن بناتا ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں کی نگاہ اس طرف نہ گئی کہ علم حاصل کرنے کا عمل ہے ہی ایسا کہ اس میں سوچ اپنی حدیں پار کر جاتی ہے نیچر کی حدیں ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں لیکن سوچ کی حدیں ایسی نہیں ہیں اور اس کا بنیادی مزاج ہی یہ ہے کہ حد بندی وہاں ممکن نہیں ہے اور اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے میں اس کا رہنا ممکن نہیں ہے۔ اس وسیع کائنات میں اپنے آپ سے پرے کوئی چیز نہیں جو اس کے لئے اجنبی ہو اور جو بظاہر اجنبی ہے اس کی زندگی میں آہستہ آہستہ حصہ لیتے جانے ہی سے فکر اپنی متناہیت کی دیواروں کو گرا دیتی ہے اور اس لامتناہیت کا حظ اٹھاتی ہے جو بالقوت اس میں موجود ہوتی ہے۔ اس کی محدود انفرادیت میں لامحدود کی موجودگی ہی سے بلاشبہ اس کا ارتقا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کے دم سے اس کے اندر شوق کا الاؤ بھڑکتا رہتا ہے اور اسی کے باعث ہی یہ اپنے ختم نہ ہونے والے سفر میں مصروف رہتی ہے یہ خیال کرنا کہ فکر کسی نتیجے تک پہنچ نہیں سکتی غلط ہے کیونکہ اپنے رنگ میں یہ بھی محدود کے لامحدود سے ہم کنار ہونے کی ایک صورت ہے۔

گذشتہ پانچ سو سال میں اسلام کے اندر مذہبی فکر جمود کا شکار رہی ہے۔ ایک وقت تھا جب یورپی فکر کو دنیائے اسلام سے تحریک حاصل ہوئی تھی اور آج کے دور کی سب سے عجیب بات ہی یہ ہے کہ اسلامی دنیا ذہنی طور سے بڑی سرعت کے ساتھ مغرب کی پیروی میں لگی ہوئی ہے۔ اس میں یوں تو کوئی عیب نہیں کہ یورپی کلچر جہاں تک اس کے فکری پہلو کا تعلق ہے اسلامی کلچر کے بعض نمایاں رویوں کی ترقی یافتہ

شکل ہے۔ خدشہ تو یہ ہے کہ کہیں یورپی کلچر کی خارجی چمک دمک ہمارے لئے زنجیر پا نہ بن جائے اور ہم اس کی روح کو نہ پا سکیں۔ ہماری ذہنی غنودگی کی ان صدیوں میں یورپ بڑی سنجیدگی سے ان بڑے بڑے مسائل کے بارے میں سوچتا رہا ہے جن میں کبھی مسلمان سائنس دان اور فلسفی دلچسپی لیتے تھے۔ وسطی عہد سے لے کر (جب اسلامی الہیات کے دبستان مکمل ہو گئے تھے) اب تک انسانی سوچ اور تجربے میں بے اندازہ ترقی ہو چکی ہے۔ نیچر انسان کے بس میں آ چکی ہے اور اس سے اسے اپنی ذات پر بھروسا اور ان طاقتوں پر تازہ برتری کا احساس حاصل ہو گیا ہے جن سے اس کے ماحول کا تانا بانا بنا ہوا ہے۔ نئے زاویہ ہائے نگاہ مل گئے ہیں۔ تازہ تجربوں کی روشنی میں پرانے مسائل کا از سر نو جائزہ لیا جانے لگا ہے اور نئے سوالات ابھر آئے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اب انسانی ذہن زمان و مکاں اور علیت جیسے بنیادی مقولات سے آگے نکلتا جا رہا ہے۔ سائنسی فکر کے بڑھنے سے اب کسی چیز کے ادراک پذیر ہونے کے بارے میں ہمارے تصور میں بھی تبدیلی آ رہی ہے۔ آئن شائن کے نظریئے نے کائنات کی ایک نئی جھلک دکھا دی ہے اور مذہب و فلسفہ کے مشترک مسائل کی طرف نگاہ ڈالنے کی نئی راہیں پیدا کر دی ہیں۔ کیا یہ تعجب انگیز بات نہیں ہے کہ اب ایشیا اور افریقہ میں بھی مسلمانوں کی نئی نسل میں یہ تجسس پیدا ہو گیا ہے کہ وہ اپنے ایمان کی نئے سرے سے چھان بین کرے۔ مسلمانوں میں دوبارہ بیداری آ جانے سے اسی لئے بے لاگ طور پر اس کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ یورپ نے کیا سوچا اور اس کے لگائے گئے اندازے کہاں تک اسلام کی مذہبی فکر پر دوبارہ نظر ڈالنے میں اور ضرورت پڑنے پر تشکیل جدید میں مدد دے سکتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وسطی ایشیا سے اٹھنے والے اس دین دشمن پراپیگنڈے سے بھی محتاط رہنا چاہئے جو ہندوستان کی سرحدوں کو پار کر آیا ہے اس تحریک کے کچھ نقیب وہ ہیں جو محض پیدائشی لحاظ سے مسلمان ہیں۔ ان میں سے ایک ترکی شاعر توفیق فکرت ہے جسے وفات پائے ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا۔ اس نے ہمارے بہت بڑے شاعر اور مفکر مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کو بھی اس تحریک کی مقصد بر آری کی خاطر استعمال کرنے میں جھجک محسوس نہیں کی۔ یقیناً ایسے نازک وقت میں اسلام کی بنیادی باتوں کی طرف دھیان دینے کی ضرورت ہے اور ان لیکچروں میں میری نیت یہی ہے کہ اسلام کے بعض بنیادی خیالوں

کے بارے میں فلسفیانہ بحث چھیڑوں۔ ہو سکتا ہے میری کوشش اور کچھ نہیں تو اس حد تک ہی کامیاب ہو جائے کہ انسانیت کے لئے ایک پیغام کے طور پر اسلام سے جو کچھ مراد ہے اس کا دوسروں کو ادراک ہو جائے اس ابتدائی لیکچر میں میرا موضوع علم اور عرفان ہو گا۔ مقصد یہ ہے کہ بحث کو آگے چلانے کے لئے کوئی بنیاد مہیا ہو جائے۔

قرآن کا بڑا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے گوناگوں تعلقات کے متعلق ایک بلند تر شعور بیدار کر دیا جائے گوئٹے کے سامنے قرآنی تعلیم کا یہی بنیادی پہلو تھا جب اس نے اسلام کا ایک تعلیمی قوت ہونے کی حیثیت سے جائزہ لیتے ہوئے اکرمن کو کہا تھا "تم نے دیکھ لیا ہے کہ یہ تعلیم کہیں بھی ہزیمت نہیں کھاتی۔ اپنے تمام نظاموں کے باوجود ہم اس سے آگے نہیں جا سکے اور ایک ہم ہی نہیں کوئی بھی نہیں جا سکتا۔" مذہب اور تمدن کی باہمی آویزش اور ساتھ ہی باہمی کشش نے اسلام کو جس مسئلے سے دو چار کر دیا تھا وہی سوال عیسائیت کا بھی شروع شروع میں گریباں گیر ہوا۔ عیسائیت میں بڑی بات اس کا باطنی زندگی کے لئے کوئی قائم بالذات مفہوم تلاش کرنا تھا۔ اس باطنی زندگی کو اس کے بانی کی بصیرت کے مطابق اس دنیا کی ان قوتوں کے ذریعے سے نہیں جو روح انسانی سے باہر ہوں بلکہ اپنی روح کے اندر ہی کوئی نئی دنیا ڈھونڈ لینے سے رفعت آشنا کیا جا سکتا تھا۔ اسلام بھی اس بصیرت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے بلکہ اس میں اضافہ کرتا ہوا کہتا ہے کہ اس طرح سے ہاتھ آئی ہوئی نئی دنیا کی جوت مادی دنیا کے لئے کوئی اجنبی چیز نہیں ہے بلکہ اس کی رگ رگ میں رچی ہوئی ہے۔ اس طرح باطنی زندگی کا وہ اثبات جو عیسائیت چاہتی تھی ان خارجی قوتوں کو ترک کرنے میں نہیں ہے جن میں معنوی تجلی پہلے ہی جگمگ کر رہی ہے بلکہ داخلی دنیا سے ہاتھ آئے نور کی روشنی میں ان طاقتوں کے ساتھ انسان کے تعلقات کو ہم آہنگ کرنے میں ہے۔ کسی مقصود (۸) کا درپردہ ہاتھ ہی موجود کو زندگی اور قوت بخشتا ہے اور اسے حرکت آشنا رکھتا ہے اسی کے ذریعے ہم مقصود کو کھوج سکتے ہیں اور اس کی تصدیق کر سکتے ہیں۔ اسلام کے نزدیک مقصود اور موجود (۹) دو باہم حریف قوتیں نہیں ہیں کہ ان کا ہم آہنگ ہونا ممکن نہ ہو۔ مقصود کی زندگی اس میں نہیں ہے کہ اس کا موجود کے ساتھ پیوند ہی نہ رہے کیونکہ اس طرح

تو یہ زندگی کی وحدت کاملہ کو درد انگیز تضادات میں ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دے۔ اس کی زندگی اسی میں ہے کہ وہ لگاتار موجود کو اپنے رنگ میں رنگتا جائے اور اس منشاء کے ساتھ کہ ایک نہ ایک دن اس کو اپنے میں جذب کر لیتا ہے۔ اسے اپنا روپ دے دیتا ہے اور اس کی ساری ہستی کو منور کر دیتا ہے کائنات کا ظاہر کچھ ہے اور باطن کچھ۔ باطن ایک حال میں رہنے والا نہیں ہے جبکہ ظاہر میں کوئی کمی بیشی نظر نہیں آتی۔ دونوں کے اسی تضاد نے عیسائیت کو متاثر کیا تھا۔ اسلام اس تضاد کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کو قبول کر لینے کے لئے نہیں بلکہ اس پر غلبہ پانے کے لئے۔ ظاہر و باطن کے اس بنیادی تعلق کی جانب نگاہ ڈالتے ہوئے اسلام اور عیسائیت میں جو بنیادی فرق تھا اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ انسانی زندگی اور اس کے ماحول کے بارے میں ان دو بڑے مذاہب کا رویہ ایک سا نہیں ہے۔ ویسے دونوں ہی تقاضا کرتے ہیں کہ انسان کے اندر کی روح کو تسلیم کیا جائے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اسلام مقصود اور موجود کے ملاپ کو مانتے ہوئے مادی دنیا کو قبول کرتا ہے اور اس راہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس پر چل کر اس کو بس میں کیا جا سکتا ہے تا کہ کسی ایسی بنیاد کو دریافت کیا جا سکے جس پر زندگی کو اس کی حقیقتوں سے آنکھ چرائے بغیر منظم کرنے کی دیوار اٹھانی ممکن ہو۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کے مطابق اس کائنات کی جس میں ہم آباد ہیں خصوصیت کیا ہے اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ کوئی تفریحی عمل نہیں ہے "اور ہم نے آسمانوں کو اور زمین کو اور جو کچھ ان میں ہے اس کو بھی کسی تفریحی عمل کے طور پر پیدا نہیں کیا بلکہ کسی حقیقی مقصد کے مطابق پیدا کیا ہے یہ اور بات ہے کہ ان میں سے اکثریت کو اس کا علم نہیں۔"

(سورہ زخرف ــــ ۳۹، ۳۸)

یہ کائنات ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں "اس میں شک نہیں کہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں، دن اور رات کے ایک دوسرے کے آگے پیچھے آنے میں ان سوجھ بوجھ رکھنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں جو کسی حال میں بھی اللہ کی یاد سے غافل نہیں ہوتے کھڑے ہوں بیٹھے ہوں کہ لیٹے ہوں۔ اور جن کا شیوہ یہ ہوتا ہے کہ آسمانوں کی اور زمین کی تخلیق کے بارے میں غور و فکر سے کام لیتے

ہوئے اعتراف کرتے ہیں کہ اے ہمارے رب تو نے یہ سب کچھ باطل پیدا نہیں کیا۔"

(آلِ عمران: ۱۹۱)

اس کائنات کا خمیر اس طرح کا ہے کہ اس میں وسعت پذیری ہے۔ " وہ اپنی تخلیق میں جیسا چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے "

(سورۂ فاطر—۱)

یہ کائنات کوئی ایسا بے حرکت سا تودہ نہیں ہے جس کی تکمیل ہو چکی ہو اور جس میں اب کوئی تبدیلی ممکن نہ ہو۔ بلکہ لگتا ہے کہ اس کے وجود کی گہرائیوں میں کسی نئی زندگی کا خواب پرورش پا رہا ہے۔ "دنیا میں گھوم پھر کر دیکھو کس طرح خدا نے یہ ساری کائنات تخلیق کی اور وہ اسے پھر بھی زندگی سے نوازے گا۔" (۱۹ : ۲۹) اس میں شک نہیں کہ کائنات کی یہ پراسرار موج زنی اور یہ ا یکبخت' وقت کی یہ بے آواز پرواز جو ہم انسانوں کو دن اور رات کی گردش لگتی ہے قرآن کے نزدیک اللہ کی بہت بڑی نشانیاں ہیں۔ خدا' دن اور رات کو باری باری لاتا ہے۔ بلا شبہ اس میں ان لوگوں کے لئے سبق ہے جو بصیرت والے ہیں۔ (۴۴ : ۲۴)

اسی لئے رسول خدا نے کہا تھا "زمانے کو برا نہ کہو کہ زمانہ ہی خدا ہے "۔ اور زمان و مکاں کی یہ وسعت ہی اپنے اندر یہ دلاسہ لئے ہوئے ہے کہ کبھی انسان اس کو پوری طرح بس میں کر لے گا۔ انسان جس کا فرض ہے کہ وہ خدا کی نشانیوں پر غور کرے اور یوں ان طریقوں کو دریافت کرے جن سے فی الحقیقت کائنات اور اس کے مظاہر پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ "کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے تمہارے بس میں کر دیا ہے اور ظاہر و باطن کی سب نعمتیں تمہاری جھولی میں ڈال دی ہیں۔ " (۳۱ : ۱۹) اور اس نے رات اور دن کو' سورج اور چاند کو تمہارا خدمت گزار بنایا ہوا ہے' اسی کے امر سے تارے بھی تمہاری خدمت کر رہے ہیں۔ بلا شبہ اس میں عقل سے کام لینے والوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ (۱۲ : ۱۶) کائنات اس قسم کی ہو اور اس سے اس قسم کی امیدیں وابستہ ہوں تو اس انسان کی اصلیت کیا ہو سکتی ہے جس کو وہ ہر طرف سے گھیرا ڈالے ہوئے ہے انسان میں یہ بڑی خوبی ہے کہ اس کی صلاحیتیں آپس میں ہم آہنگ ہیں اگرچہ وہ اپنے آپ کو زندگی

کی سیڑھی کے سب سے نچلے زینے پر کھڑا پاتا ہے اور چاروں جانب سے مزاحم قوتوں کے نرغے میں "ہم نے انساں کو بہترین صلاحیتیں دے کر پیدا کیا لیکن پھر اسے سب سے نیچے لے گئے۔" (۵ - ۴ : ۹۵) اور اس ماحول میں اس کا حال کیسا ہے؟ وہ ایک ایسی ہستی ہے جو سکوں ناآشنا ہے اور اپنے آدرشوں میں اس قدر غرق کہ ہر چیز بھولی ہوئی ہے اور خود اظہاری کی نت نئی گنجایشوں کی ختم نہ ہونے والی تلاش مسلسل میں اپنے لئے دکھ جھیلنے سے جسے دریغ نہیں ہے۔ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود یہ انسان موجودات سے بلند تر ہے اور کچھ نہیں تو اس بڑی امانت کو تو سینے سے لگائے ہوئے ہے جس کو قرآن کے مطابق آسمانوں نے بھی اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ زمین نے بھی اور پہاڑوں نے بھی حقیقت یہ ہے کہ "ہم نے اپنی امانت آسمانوں کو، زمین کو اور پہاڑوں کو پیش کی لیکن انہوں نے اسے اٹھا لینے سے انکار کیا اور اس ذمہ داری کو قبول کرنے سے ڈر گئے انسان نے اسے اٹھا تو لیا لیکن وہ ظلوم اور بھول نکلا۔" (۷۲ : ۳۳)

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے سفر زندگی کا کوئی آغاز بھی ہے لیکن یوں لگتا ہے جیسے موجودات کی بنت میں اس کا مقدر ہی یہی ہے کہ وہ ایک سدا رہنے والی چیز بن جائے "کیا انسان خیال کرتا ہے کہ اس کو ایک ناکارہ چیز کی طرح پھینک دیا جائے گا کیا ایک وقت وہ منی کی ایک بوند نہیں تھا۔ پھر وہ گاڑھے خون کی شکل لے گیا جس سے اسے بنایا گیا اور شکل و صورت دی گئی اور نر اور مادہ کے طور پر جوڑا جوڑا بنایا۔ کیا وہی خالق اس پر قادر نہیں ہے کہ مردوں کو زندہ کر دے۔" (القیامتہ : ۴۰ - ۳۶)

اپنے آس پاس کی قوتوں کی کشش محسوس کرتے ہوئے انسان اس قابل ضرور ہے کہ وہ ان قوتوں کی باگ موڑ سکے اور ان کو (مرضی کے مطابق) ڈھال سکے اور اگر وہ اس کا راستہ روک لیں تو وہ اس قابل بھی ہے کہ اپنی داخلی ہستی کی گہرائی میں اس سے کئی گنا وسیع دنیا تعمیر کر لے اور اس میں لامحدود خوشی اور تحریک کے سرچشمہ کا سراغ تلاش کرے۔ وہ کڑے نصیبوں والا ہے اور اس کا وجود گلاب کے پھول کی پتی کی طرح نازک لیکن ماحول کا کوئی روپ اس قدر توانا، اس قدر ابھارنے والا اور اس قدر حسین نہیں ہے جس قدر انسان کی اپنی داخلیت یوں انسان کے نہاں خانہ وجود

میں جیسا کہ قرآن بتاتا ہے ایک تخلیقی عمل ہے' ایک عروج آمادہ داخلی کیفیت ہے جو اپنے آگے بڑھنے کے سفر میں ایک وجودی حالت سے دوسرے میں قدم رکھتی جاتی ہے : "مجھے ضرورت نہیں ہے کہ میں شفق کی رات کی اور ان چیزوں کی جن پر وہ پردہ ڈال دیتی ہے یا چاند کی جب وہ کمال پر پہنچتا ہے یہ بتانے کے لئے قسم کھاؤں کہ تم ایک حالت سے دوسری حالت میں گزرتے چلے جاؤ گے" (۲۰-۱۷ : ۸۴)

یہ انسان کے بھاگوں میں ہے کہ اپنے آس پاس کی کائنات کی زیادہ گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اپنی بھی اور کائنات کی بھی قسمت سنوارے کبھی کائناتی قوتوں کے ساتھ مصالحت کرتے ہوئے اور کبھی ان قوتوں کو اپنی مرضی اور مقصد کے مطابق ڈھالنے کے لئے پورا زور لگاتے ہوئے اور بتے بتے آگے کو قدم بڑھاتی تبدیلی کی اس سلسلہ کاری میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے شرط یہ ہے کہ انسان پہل کرے یہ "یقینی امر ہے کہ خدا انسانوں کے حالات میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا جب تک وہ اس کو نہ بدلیں جو ان کے اندر ہے (۱۳ : ۱۳) اور اگر وہ پہل نہ کرے اگر وہ اپنی ہستی کی باطنی دولت میں اضافہ نہ کرے اور آگے بڑھتی زندگی کی داخلی مہمیز کو محسوس کرنے سے رہ جائے تو پھر اس کے اندر کی روح پتھرا جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کی سطح پر آ جاتا ہے لیکن اس کی زندگی اور اس کے بطن کی آگے کو حرکت کا سارا دار و مدار ان رشتوں پر ہے جو وہ اس ماحول کے ساتھ قائم کرتا ہے جس سے اس کو واسطہ پڑتا ہے یہ رشتے علم قائم کرتا ہے اور علم وہ حسی ادراک ہے جس کی وضاحت عقلی ادراک کرتا ہے "اور جب تیرے رب نے ملا ئکہ کو کہا کہ میں زمین پر اپنا ایک خلیفہ بنانے والا ہوں تو انہوں نے کہا تھا کیا تو اسے خلیفہ بنائے گا جو وہاں فساد کھڑے کرے گا اور خونریزی سے کام لے گا خدا کا جواب تھا کہ میں جو کچھ جانتا ہوں تم نہیں جانتے پھر آدم کو تمام نام سکھا دیئے گئے اور پھر ملا ئکہ کے آگے ان کو پیش کرتے ہوئے کہا گیا کہ اگر تم عقل رکھتے ہو تو ان کے نام بتا دو۔ انہوں نے اعتراف عجز کرتے ہوئے کہا کہ حمد کے لائق ہے تو ہمیں تو اسی قدر علم ہے جتنا ہمیں تو نے سکھایا ہوا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تو علیم بھی ہے اور حکیم بھی ہے اب اللہ نے کہا اے آدم ان کو اسماء بتاؤ اور جب ان کو اس نے اسماء بتا دیئے تو خدا نے کہا کیا میں نے تمہیں کہہ نہیں دیا تھا کہ آسمانوں کی اور زمین کی پوشیدہ باتوں کی مجھے ہی خبر ہے اور

میں ان کو بھی جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور ان کو بھی جنہیں تم چھپاتے ہو۔"
(۲ : ۳۸-۳۱)

ان آیات میں نکتہ یہ ہے کہ انسان کو چیزوں کے نام رکھنے کا ملکہ حاصل ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ ان کے تصورات وضع کر لیتا ہے اور تصورات وضع کر لینا ان کو بس میں کر لینا ہے۔ یوں انسانی علم کا مزاج تصوراتی ہے اور اسی تصور ساز علم کے ذریعے انسان موجود حقیقی کے دیکھے جا سکنے والے پہلو تک رسائی حاصل کرتا ہے قرآن کا یہ انداز بہت قابل غور ہے کہ وہ حقیقت کل کے دیکھے جا سکنے والے پہلو کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ میں یہاں کچھ آیتیں پیش کرتا ہوں۔

"بلاشبہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں، رات اور دن کے بدل بدل کر آنے میں اور ان جہازوں میں جو سمندر میں ان چیزوں کو لے کر گزرتے ہیں جو انسان کے لئے مفید ہیں اور بارش میں جسے خدا آسمان سے نیچے بھیجتا ہے اور یوں زمین کو اس کے بے جان ہو جانے کے بعد پھر سے زندگی بخشتا ہے اور پھر اس پر ہر قسم کے مویشی پھیلا دیتا ہے اور ہواؤں کے رخ بدلنے میں اور بادلوں میں جن کو آسمان اور زمین کے درمیان خدمت گزاری پر لگایا ہوا ہے ان لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں جو سمجھ رکھتے ہیں" - (۲ : ۱۶۴) اور یہ وہی ہے جس نے تمہارے لئے ستاروں کو یوں بنا دیا ہے کہ تم ان کی مدد سے سیدھے راستے پر خشکی اور تری کی تاریکی میں جا سکو۔ علم والوں کے لئے ہم نے اپنی نشانیاں عیاں کر دی ہیں۔ یہ وہی ہے جس نے تم کو ایک نفس سے پیدا کیا ہے اور تمہیں ٹھکانا دیا ہے اور رہنے کی جگہ (رحم کے اندر) دی ہے ہم نے اپنی نشانیاں بصیرت والے لوگوں کے لئے عیاں کر دی ہیں اور یہ وہی ہے جو آسمان سے بارش بھیجتا ہے اور ہم اس کے ذریعے طرح طرح کی روئیدگی نکالتے ہیں اور پھر اس میں سے ہریاول نکالتے ہیں جس میں سے ہم گتھے ہوئے دانے نکالتے ہیں اور کھجور کے گابھے میں سے جھکے ہوئے گچھے اور باغ انگور کے، زیتون کے اور انار کے ایک دوسرے سے ملتے ہوئے بھی اور الگ الگ بھی ان کے پھل دیکھو جب وہ پکتے ہیں۔ بے شک اس میں ایمان والوں کے لئے نشانیاں ہیں (۱۰۰ - ۹۹ :- ۶) کیا تو نے نہیں دیکھا کہ کس طرح تیرا رب سائے کو پھیلاتا ہے اور وہ چاہتا تو اسے ساکن کر دیتا لیکن ہم نے سورج کو اس کا رہنما بنایا پھر ہم نے اسے آہستہ آہستہ اپنی طرف

سمیٹا (۴۶ : ۲۵) کیا وہ بادلوں کی طرف نہیں دیکھتے وہ کیسے پیدا کئے جاتے ہیں اور آسمان کی طرف کہ اسے کیسے اونچا کیا گیا ہے اور پہاڑوں کی طرف کہ ان کو کیسے نصب کیا گیا ہے اور زمین کی طرف کہ اسے کیسے پھیلا دیا گیا (۱۷ : ۸۸) اور اسی کی نشانیوں میں سے ہے آسمانوں کی اور زمین کی تخلیق اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کی قسما قسمی بلاشبہ اس میں تمام لوگوں کے لئے نشانیاں ہیں (۲۱ : ۳۰) اس میں کوئی شک نہیں کہ نیچر کی طرف یوں توجہ کے ساتھ غور کرنے سے قرآن کا اصل مقصد انسان کے اندر اس کے (بارے میں) شعور کو بیدار کرنا ہے یہ کائنات جس کی ایک علامت گنی جاتی ہے لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ قرآن کا عام رجحان حواس کے ذریعے حصولِ علم کی جانب ہے اور اس رجحان نے ہی مان لینے والوں کے دل میں ہر موجود کے لئے احترام کا احساس پیدا کر دیا تھا اور آخر ان کو جدید سائنس کا بانی بنا دیا۔ ایک ایسے دور میں جب خدا کی طلب میں ہر مرئی چیز کو ناکارہ جان کر رد کر دیا جاتا تھا اس تجربہ دوست رویئے کو بیدار کرنا بہت بڑا کام تھا اور جس طرح ہم نے دیکھا ہے قرآن کے نزدیک اس کائنات کا ایک مقصد ہے اس کی تغیرپذیر موجودات ہماری ہستی کو نت نیا رنگ قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں جو رکاوٹیں یہ ڈالتی ہے ان پر غلبہ پانے کی فکری کوشش ہماری زندگی کو مالا مال اور وقیع ہی نہیں کر دیتی بلکہ ہماری بصیرت کو بھی تیز کر دیتی ہے اور اس طرح ہمیں تیار کرتی ہے کہ ہم انسانی تجربے کے لطیف پہلوؤں میں زیادہ چابکدستی کے ساتھ دخل دے سکیں۔ اشیا پر زمانے کے بیتنے کا جو اثر پڑتا ہے اس پر غور کرتے ہوئے ہم میں اس کو ذہنی طور پر دیکھ سکنے کی مہارت پیدا ہو جاتی ہے جس پر وقت اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ حقیقت کل اپنے رویوں ہی میں بستی ہے اور انسان جیسی ہستی کے لئے جس کو رکاوٹیں ڈالنے والے ماحول میں زندگی گزارنی ہو مرئی سے روگردانی ممکن نہیں ہے۔ قرآن تغیر ایسی زبردست حقیقت کی جانب ہم کو آنکھیں کھول کر دیکھنے کے لئے کہتا ہے کیونکہ اس کو پوری طرح مان لینے ہی سے اور بس میں رکھنے سے ہی کوئی پائیدار تہذیب کھڑی کی جا سکتی ہے۔ ایشیا بلکہ سچ پوچھیں تو ساری دنیائے قدیم کے کلچر اسی لئے ناکام رہے کہ انہوں نے موجود حقیقی کو پوری طرح باطن کے ذریعے دیکھنے کی سعی کی اور باطن سے ظاہر کی طرف بڑھے اس طرح ان کو تھیوری تو ہاتھ آ گئی لیکن ناتواں سی اور محض تھیوری پر

کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

بلاشبہ عرفانی تجربے کو الوہی آگاہی حاصل کرنے کے وسیلے کے طور پر لوگوں نے پہلے قبول کیا اور اس کے بعد انسانی تجربے کی دوسری صورتوں کو۔ قرآن نے یہ جان لیتے ہوئے کہ تجرباتی رجحان انسانیت کی روحانی زندگی کا ایک ضروری زینہ ہے انسانی واردات کی ساری صورتوں کو اس حقیقت مطلق کو پا لینے کے لئے ایک جیسا ضروری ذریعہ قرار دیا ہے جو اپنی رموز کو ظاہر و باطن میں ہر جگہ بے نقاب کرتی ہے۔ موجودات کے ساتھ تعلق جوڑنے کا ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس کی رموز کی جانب جیسے جیسے وہ حسی ادراک پر بے نقاب ہوں دھیان دیتے ہوئے غور کریں اور ان کو بس میں لے آئیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جس طرح وہ باطن کی نگاہ کو نظر آئے اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم کر لیں۔ قرآن کی نیچریت اس حقیقت کو مان لینے کا نام ہے کہ انسان کا نیچر کے ساتھ ناتا ہے اور یہ ناتا چونکہ نیچر کی طاقتوں کو بس میں کرنے کا ایک ذریعہ ہو سکتا ہے اس لئے غلبہ پانے کی ناپاک خواہش کی بناء پر نہیں معنوی زندگی کی آزادانہ بلند پروازی کے پاکیزہ مقصد کی خاطر اس ناتے سے پورا پورا فائدہ اٹھانا چاہیے اس لئے حقیقت کل کا پورا پورا دیدار حاصل کرنے کی چاہ میں حسی ادراک کی کمی کو اس ادراک کے ذریعے پورا کرنا ضروری ہے جس کو قرآن "فواد یا قلب کہتا ہے:

"جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی' اور انسان کی پیدائش ایک گارے سے شروع کی' پھر بنائی اس کی اولاد نچڑے ہوئے پانی سے پھر اسے پیکر دیا' اور اپنی روح اس میں پھونکی اور تمہیں سماعت دی' بصارت دی اور دل دریا (اس کے بدلے میں) تم کس قدر کم شکر گزاری کرتے ہو۔" (۳۲ : ۶-۸)

یہ قلب ایک قسم کی باطنی نگاہ ہے بصیرت ہے اور رومی کے خوبصورت لفظوں میں یہ سورج کی کرنوں پر پلتا ہے اور حقیقت کل کے ان پہلوؤں کے ساتھ ہمارا رابطہ پیدا کر دیتا ہے جن کا حواس کے ذریعے ہم کو ادراک نہیں ہوتا۔ قرآن کے مطابق یہ ایک ایسی چیز ہے جو دیکھتی ہے اور اس کی بتلائیں کبھی غلط نہیں ہوتیں شرط یہ ہے کہ ان کو ٹھیک طرح سے سمجھ لیا جائے لیکن ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہیے کہ یہ کوئی خاص قسم کا اسراری ملکہ ہے یہ تو اصل کائنات کی کنہ کو پانے کا ایک ایسا ڈھنگ ہے

جس میں حواس کا اپنے عضویاتی معنوں میں کوئی تعلق نہیں ہوتا اس کے باوجود جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ اتنا ہی حقیقی اور اصلی ہوتا ہے جتنا کوئی اور تجربہ۔ اس کو مجذوبی کیفیت، صوفیانہ حالت یا فوق العادت کہہ دینے سے ایک تجربے کے طور پر اس کی وقعت گھٹ نہیں جاتی۔ پہلے زمانے کے انسان کے لئے ہر تجربہ فوق العادت تھا۔ زندگی کی فوری ضرورتیں اسے مجبور کرتی تھیں کہ وہ ہر تجربے کا راز پانے کی کوشش کرے اور دھیرے دھیرے بھید پانے کی اس کوشش میں سے وہ چیز ابھری جس کو ہم آج نیچر کہتے ہیں۔ وہ حقیقت کل جو ہمارے ادراک میں آتی ہے اور تاویل کرنے پر تجربے میں آجانے والی حقیقت کا روپ دھار لیتی ہے ہمارے شعور میں آنے کی اور راہیں بھی رکھتی ہے اور یوں تاویل کے لئے مزید مواقع فراہم کرتی ہے۔ نسل انسانی کا الہامی اور عرفانی ادب اس بات کی کافی شہادت دیتا ہے کہ انسانی تاریخ میں باطنی تجربہ کس قدر سخت کوش تھا اور وہ یوں کار فرما رہا ہے کہ اسے محض فریب نظر کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا اس لئے اس بات میں کوئی وزن نہیں کہ انسانی تجربے کے عام رنگ کو تو حقیقی جان کر قبول کر لیا جائے لیکن اس کے اور رنگوں کو خلاف عقل اور جذباتی اصل والا کہہ کر رد کر دیا جائے۔ کشف جن کو حقیقی گردانتا ہے وہ بھی انسانی تجربے کے دوسرے واقعات کی طرح امر واقعہ ہیں اور جہاں تک تاویل کرکے علم کو جھولی میں ڈال لینے کا تعلق ہے ایک بھی اسی قدر اچھا ذریعہ ہے جس قدر دوسرا۔ اور انسانی تجربہ کی اس صورت پر چون و چرا کرتے ہوئے اس کی جانچ پڑتال کرنا گستاخی نہیں ہے کیونکہ نفسیاتی مظاہر کی جانچ پڑتال کی جانب سب سے پہلے پیغمبر اسلام ہی نے توجہ کی تھی۔ بخاری اور دوسرے محدثوں نے پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کس طرح رسول خدا نے اس یہودی نوجوان مجذوب ابن صیاد کو زیر مشاہدہ رکھا جس کی وارفتگی کی حالتوں نے ان کی توجہ اپنی جانب مبذول کی۔ انہوں نے اس کا جائزہ لیا اس پر سوالات کئے اور اس کی مختلف حالتوں کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ایک دفعہ اس کی پریشاں گوئی کو سننے کے لئے آپ ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپ گئے لیکن اس کی ماں نے اسے بتا دیا اور وہ اپنی کیفیت میں سے اسی وقت نکل آیا۔ رسول اللہ نے یہ دیکھ کر کہا "اگر وہ اس کو اپنی حالت میں رہنے دیتی تو بات واضح ہو جاتی" رسول خدا کے صحابیوں میں سے اگرچہ بعض اسلامی تاریخ کے اس سب سے پہلے نفسیاتی

مشاہدے کے وقت وہاں موجود تھے لیکن وہ آپ کے رویئے کی اہمیت کو سمجھنے میں بالکل غلط جانب نکل گئے اور یہی حال بعد کے محدثوں کا تھا جنہوں نے اس اہم واقعے کو بڑی احتیاط کے ساتھ قلم بند کیا لیکن بڑی سادہ دلی کے ساتھ اس کی تاویل کی ہے۔ پروفیسر میکڈانلڈ کو اس بات پر ہنسی آتی ہے کہ ایک رسول یوں کسی نفسیاتی تحقیق کرنے والی انجمن کی طرح کسی اور کی نفسیات کو سمجھنے کی کوشش کرے۔ اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جانتا ہی نہیں ہے کہ ایک وارفتہ اور ایک پیغمبر کے شعور میں بنیادی طور پر کیا نفسیاتی فرق ہوتا ہے جس طرح آگے چل کر ایک اور لیکچر میں بتانے کا ارادہ ہے وہ ثقافتی لہر جس نے آخرکار جدید تجرباتی رجحان کو جنم دیا روح قرآنی ہی سے پھوٹی تھی اور اگر پروفیسر میکڈانلڈ اس کو زیادہ گہرائی میں جا کر جاننے کی کوشش کرتا تو اسے نظر آ جاتا کہ رسولؐ خدا کے اس مجذوب یہودی کو جانچنے میں کیا کیا اشارے پنہاں تھے۔ بہر حال سب سے پہلے جس مسلمان کی نگاہ آپ کے اس رجحان کی جانب اٹھی وہ ابن خلدون تھا اس نے عرفانی شعور کے مافیہ کی طرف زیادہ تنقیدی جذبے کے ساتھ نگاہ ڈالی اور "نیم آگاہ (۱۰) نفوس" یا شعور خفی کے مفروضے کے قریب جا پہنچا جس طرح میکڈانلڈ بھی کہتا ہے ابن خلدون بعض بہت ہی دلچسپ نفسیاتی سوچوں کا مالک تھا اور اگر وہ اس دور میں ہوتا تو ولیم جیمز کی کتاب "عرفان کی بوقلمونی" کو بہت پسند کرتا۔ جدید نفسیات نے ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا کہ عرفانی شعور کے مافیہ کے بارے میں گہرے مطالعہ کی اہمیت کو محسوس کرنا شروع کیا ہے اور ہمارے ہاتھ کوئی ایسا جچا تلا اور صحیح معنوں میں موثر سائنسی طریقہ بھی ابھی تک نہیں آیا جس سے شعور کے عقل کی گرفت میں نہ آ سکنے والے طور طریقوں کے تار و پود کو الگ الگ کر کے دیکھا جا سکے۔ جو وقت میرے تصرف میں ہے اس میں ممکن نہیں ہے کہ میں وضاحت کے ساتھ اس بات کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کر سکوں کہ عرفانی شعور کے پاس کیا کچھ ہے اور وہ کہاں تک غیر مبہم ہے اس کے کتنے مدارج ہیں اور اس کی ابتدا کیسے ہوئی اور ارتقاء کیسے ہوا میں تو یہاں اتنا ہی کر سکتا ہوں کہ باطنی تجربے کے خدوخال کے بارے میں موٹی موٹی باتیں بیان کر دوں۔

۱۔۔۔ گرہ میں باندھنے والی پہلی بات اس کا براہ راست ہونا ہے اس پہلو سے اس میں اور انسانی تجربے کی دوسری صورتوں میں جن کے ذریعے علمی بہم آورد (۱۱) ہمیں

مہیا ہوتی ہے کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ ہر تجربہ براہ راست ہوتا ہے۔ خدا کے متعلق علم حاصل کرنے کی خاطر عرفانی تجربے کی بھی اسی طرح تاویل کی جا سکتی ہے جس طرح خارجی دنیا کے متعلق علم حاصل کرنے کی غرض سے عام تجربے کے مختلف گوشوں کی تاویل، حواس جو کچھ ہمیں مہیا کرتے ہیں اس کے مطابق کی جاتی ہے۔ کشفی تجربے کے براہ راست ہونے کا مطلب اسی قدر ہے کہ ہم خدا کو بھی اسی طرح جانتے ہیں جس طرح دوسری اشیاء کو۔ خدا کوئی ایسا ریاضیاتی وجود نہیں ہے جس کو ضرورت کے لئے فرض کر لیا گیا ہو اور نہ ایسے تصورات کا کوئی نظام جن کا ایک دوسرے سے تعلق تو ہوتا ہے لیکن تجربے کے ساتھ جس کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔

۲ ----- دوسری بات یہ ہے کہ عرفانی تجربہ ایک ایسی باطنی کیفیت ہوتا ہے جس کا تجزیہ ممکن نہیں جب میں اپنے سامنے میز دیکھتا ہوں تو اس میز کے ساتھ اور بے شمار چیزیں بھی دیکھنے کے عمل میں در آتی ہیں اور ان لا تعداد معلومات میں سے میں ان کو چن لیتا ہوں جو مکان اور زماں کی ایک خاص ترتیب میں آتی ہیں اور ان کو جوڑ جمع کر کے میں میز مراد لیتا ہوں۔ کشفی کیفیت خواہ کتنی ہی واضح کیوں نہ ہو اور اس کے دامن میں خواہ کتنا کچھ ہو اس میں سوچ گھٹتی گھٹتی کم سے کم رہ جاتی ہے اور اسی لئے وہاں اس طرح کی تفریق نہیں کی جا سکتی۔ لیکن کشفی کیفیت کے عام عقلی آگاہی سے مختلف ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عام آگاہی کے ساتھ اس کا پیوند نہیں رہتا جیسا کہ ولیم جیمز کو مغالطہ ہوا تھا۔ دونوں صورتوں میں حقیقت کل ایک ہے جو ہم پر اثر انداز ہوتی ہے لیکن ہماری اس عملی ضرورت کی بناء پر کہ ہمیں اپنے ماحول کے مطابق ڈھلنا پڑتا ہے عقل کے ذریعے ہم حقیقت کل کو تھوڑا تھوڑا کر کے گرفت آگاہی میں لیتے ہیں اور اس طرح کے الگ الگ انگیزوں (۱۲) کا یکے بعد دیگرے انتخاب کرتے ہیں جن سے (مفید مطلب) جوابی عمل ممکن ہوتا ہے لیکن کشفی حالت میں حقیقت کل کی مجموعی مرور کے ساتھ رابطہ ہوتا ہے اور مختلف قسم کے انگیزے ایک دوسرے میں مدغم ہو کر یوں ایک تجزیہ ناپذیر اکائی بن جاتے ہیں کہ شاہد و مشہود کا فرق مٹ جاتا ہے۔

۳ ----- تیسرا قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ عرفانی کیفیت کسی عارف کے لئے ایسا لمحہ ہوتی ہے جب اس کا اپنے سے سوا ذات بے مثال کے ساتھ گہرا ملاپ ہو گیا ہوتا ہے

اور یہ ملاپ صاحب حال کی اپنی شخصیت کو وقتی طور پر دبا دیتا ہے اور وہ (صاحب حال) اس کی آغوش میں جا کر رفعت آشنا ہو جاتا ہے اس کیفیت کی مٹھی میں جو کچھ آیا ہوتا ہے اس کو سامنے رکھیں تو یہ خاصی مبنی بر حقیقت ہوتی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ محض اپنے من کی گہرائیوں میں گم ہو جانا ہوتا ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ خدا کے ایک قائم بالذات اور الگ ہستی ہوتے ہوئے اس کا القائی تجربہ کس طرح ممکن ہے اور محض یہی بات کہ حال ایک ایسی کیفیت ہے جس میں باگ اپنے ہاتھ میں نہیں ہوتی اس واسطہ پڑنے والی ذات کے سچ مچ اور ہونے کا قطعی ثبوت نہیں ہے۔ لیکن یہ سوال اس لئے ذہن میں ابھرتا ہے کہ ہم پڑتال کئے بغیر فرض کر لیتے ہیں کہ خارجی دنیا کا علم چونکہ حسی ادراک کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس لئے ہر قسم کا علم اسی طرح سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر حقیقت بھی یہی ہوتی تو ہمیں اپنی ذات کے یقینی ہونے کا بھی یقین نہ ہوتا۔ میں اس اٹھائے گئے سوال کے جواب میں روز کے میل جول کی اس سے ملتی جلتی مثال پیش کرتا ہوں۔ ایک دوسرے کے ساتھ میل ملاقات میں ہمیں دوسرے دماغوں کا پتا کیسے لگتا ہے ؟ ظاہر ہے کہ اپنے آپ کو اپنے اندر جھانک کر ہی ہم جانتے ہیں اور نیچر کو حسی ادراک کے ذریعے۔ دوسرے دماغوں کو جاننے کے لئے ہمیں کوئی حس نہیں ملی۔ میرے سامنے جو باشعور ہستی ہے اس کے متعلق میرے علم کی بنیاد وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری حرکات سے ملتی جلتی ہیں اور ان سے ہی میں یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہوں کہ ایک اور باشعور ہستی بھی موجود ہے۔ پروفیسر رائیس کی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ساتھی ہمیں اس لئے ایک حقیقت لگتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح لگاتار ہمارے ناتمام مفہوموں کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ جواب دینا ہی کسی شعوری ذات کی موجودگی کی کسوٹی ہے اور قرآن کا بھی یہی کہنا ہے۔ "تمہارا رب کہتا ہے کہ اگر تم مجھے پکارو تو میں تمہاری پکار کا جواب دیتا ہوں۔ (سورہ غافر: ۶۰)

" اور جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق پوچھتے ہیں تو اس وقت میں ان کے قریب ہوتا ہوں اور اس کی پکار کا جواب دیتا ہوں جو مجھے پکارتا ہے۔ (۱۸۲ : ۲)

بات واضح ہے کہ خواہ ہم مادی معیار سے کام لیں خواہ رائیس والا غیر مادی اور زیادہ مناسب معیار سامنے رکھیں ہر حال میں دوسرے دماغوں کے متعلق ہمارا علم

استدلالی ہی ہوتا ہے اگرچہ ہمیں یوں لگتا ہے جیسے وہ وجدان ہوتا ہے اور ہم نے اپنے میل جول کے اس تجربے کی سچائی کے متعلق کبھی شک کا اظہار نہیں کیا۔ پڑتال کے اس مقام پر ویسے میرا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ دوسرے دماغوں کے بارے میں ہمارا جو بھی علم ہے اور اس سے جو بھی نتائج نکلتے ہیں ان کی بناء پر کسی ذات علیم (۱۳) کے حقیقی ہونے کے حق میں کوئی مثال پرستانہ دلیل پیش کروں۔ میں تو صرف اس طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ عرفانی کیفیت میں ہمیں جو حاصل ہوتا ہے اس کا براہ راست ہونا ایسا نہیں ہے کہ اس سے ملتی جلتی کیفیت کہیں اور نہ ملتی ہو بلکہ ہمارے عام تجربے کے ساتھ یہ کچھ کچھ مماثلت رکھتی ہے اور قیاس ہے کہ اسی زمرے میں آتی ہے۔

۴ ۔۔۔۔ عرفانی کیفیت کا تجربہ چونکہ براہ راست ہی ہو سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس کو ابلاغ آشنا نہیں کیا جا سکتا یہ کیفیتیں سوچ سے زیادہ احساس سے مماثلت رکھتی ہیں ایک صوفی یا نبی اپنے الہام کے تارو پود کی جو تاویل کرتا ہے وہ دوسروں تک تو الفاظ کے ذریعے ہی پہنچائی جا سکتی ہے لیکن اس کے اصل مافیہ کو بعینہ دوسروں کی جھولی میں نہیں ڈالا جا سکتا۔ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں اسی لئے اس صورت حال کا تارو پود نہیں اس کی نفسیات بیان کی گئی ہے۔

"یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا کسی بشر کے ساتھ کلام کرے مگر یہ کہ وحی کے ذریعے یا پس پردہ یا پھر وہ کوئی رسول بھیج دیتا ہے جو اس کی اجازت سے جو کچھ خدا کا منشاء ہوتا ہے لوگوں تک پہنچاتا ہے۔ وہ اونچی شان والا اور حکمتوں والا ہے۔" (۴۲: ۵۱)

"ستارے کی قسم جب وہ ڈوب جاتا ہے تمہارا ساتھی نہ گمراہ ہے نہ فریب خوردہ ہے اور وہ اپنی خواہش نفسانی کے زیر اثر باتیں نہیں کرتا یہ جو کچھ اس نے پیش کیا ہے وہ ہے جو وحی کی صورت میں اس پر نازل ہوا اور بڑی قوتوں والے (خدا) نے اسے علم دیا ہے دانش سے بہرہ ور ہو کر وہ متوازن افق اعلیٰ پر کھڑا ہوا پھر قریب تر ہوا تو (خدا بھی) اس کی طرف بڑھا اور وہ دونوں دو کمانوں کے فاصلے پر تھے بلکہ اس سے بھی قریب تر پھر اس نے اپنے بندے کو جس وحی سے چاہا سرفراز کیا اور بندے کے دل نے (بعد میں) وہی بیان کیا جو اس نے دیکھا تو پھر تم اس نے جو کچھ دیکھا اس کے بارے میں کیوں بے کار جھگڑتے ہو۔ اس نے تو وہ منظر پھر بھی دیکھا تھا۔ سدرۃ

المنتہیٰ کے قریب جس کے پاس باغ آرام ہے جب سدرہ کو ڈھانپ لیا اس نے جو ڈھانپ لیتی ہے اس کی آنکھ نہ ادھر ادھر ہوئی نہ بھٹکی۔ اس وقت اس نے اپنے رب کی بڑی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی دیکھی۔" (النجم: ۱۸-۱)

عرفانی تجربے کے ابلاغ ناپذیر ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ معاملہ ہی کچھ ایسا ہے جس کا تعلق اصل میں غیر ملفوظ یا خاموش احساس کے ساتھ ہے جو منطقی ذہن کی رسائی سے دور ہے۔ اس بات کی طرف بھی دھیان کرنا ضروری ہے کہ عرفانی احساس بھی ہر احساس کی طرح ایک دانستی عنصر رکھتا ہے اور میرے خیال میں اسی کے باعث یہ پنداشت (۱۴) کا روپ دھار لیتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ احساس کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ سوچ میں اپنا اظہار کرے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ احساس اور پنداشت دونوں ایک ہی داخلی تجربے کے دو زمانی اور غیر زمانی پہلو ہیں۔ یہاں میں پروفیسر ہاکنگ کا حوالہ دیئے بغیر نہیں رہ سکتا جس نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ کشفی شعور کا مافیہ عقلی طور پر سمجھا جا سکتا ہے احساس کا گہرا مطالعہ کیا ہے وہ کہتا ہے "احساس سے الگ وہ کون سی چیز ہے جس میں احساس ختم ہوتا ہے۔ میرا جواب ہو گا کہ کسی چیز کا شعور۔ ادھر احساس ساری کی ساری شعوری ذات کی بے سکونی کا نام ہے اور اس کو سکون لوٹانے والی شے اس کی اپنی حدود میں نہیں اس سے باہر ہے۔ احساس اسی لئے ایک باہر کی جانب کو دھکیل ہے جس طرح پنداشت باہر کی جانب کو ابلاغ ہے اور کوئی احساس بھی اتنا اندھا نہیں ہوتا کہ اسے یہ پتا نہ ہو کہ اس کا اپنا ہدف کیا ہے۔ جب کوئی احساس دماغ پر سوار ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس احساس کا ضروری حصہ بن کر دماغ پر کچھ نہ کچھ اس چیز کی پنداشت بھی سوار ہو جاتی ہے جو اس کی بے تابیوں کو ختم کر سکتی ہے۔ بے سمتا احساس اتنا ہی ناممکن ہے جتنا بے سمتا عمل اور سمت سے مراد ہی کوئی ہدف ہے۔ شعور کی دھندلی حالتیں بھی ہوتی ہیں جن میں ہم بالکل بے سمتے لگتے ہیں۔ لیکن ان صورتوں میں دھیان دینے والی بات یہ ہے کہ احساس بھی معطل ہو کر رہ جاتا ہے۔ مثال کے طور کوئی چوٹ لگ کر مجھے چکرا دیتی ہے۔ نہ پتا چلتا ہے کہ کیا ہو گیا ہے نہ درد ہے نہ دکھ۔ اس کے باوجود مجھے پوری طرح پتا ہوتا ہے کہ کچھ ہوا ضرور ہے۔ یہ تجربہ شعور کی دہلیز پر ذرا سا رکتا ہے۔ ایک احساس کے طور پر نہیں خالص ایک ہونی کے طور پر اور اس وقت تک جب پنداشت

آن کر اس کی دستگیری کرتی ہے اور اسے سمجھاتی ہے کہ اب کیا کرنا چاہیے اور اسی وقت درد جاگ اٹھتا ہے اگر یہ بات سچ ہے تو پھر احساس بھی اتنا ہی باہدف شعور ہے جتنی کہ پنداشت۔ یہ ہمیشہ کسی اس چیز کی طرف اشارہ کرے گا جو اس وقت جو کچھ وہ ہوتا ہے اس سے مختلف ہوتی ہے اور جس کی ہستی اپنا رخ اس شے کی جانب کر دینے میں ہی ہوتی ہے جس کے سامنے آ جانے سے اس کا اپنا سفر ختم ہو جاتا ہے۔ یوں آپ دیکھیں گے کہ احساس کی اسی بنیادی کیفیت کا اثر ہے کہ خواہ مذہب احساس سے شروع ہوتا ہے اپنی ساری تاریخ میں اس نے کہیں بھی اپنے آپ کو محض احساس سے تعلق رکھنے والا معاملہ نہیں سمجھا اور ہمیشہ عالم غیب کے تعاقب میں لگا رہا ہے۔ صوفی عقل کو علم کے ایک وسیلے کے طور پر ناسزا کہتا ہے۔ لیکن مذہب کی تاریخ میں اس کی اس ناسزا گوئی کو کہیں بھی جائز نہیں کہا گیا۔ تاہم پروفیسر ہاکنگ کے اوپر پیش کئے گئے اقتباس کی پہنائی مذہب میں پنداشت کی محض ہامی بھرنے سے زیادہ ہے۔ احساس اور پنداشت میں جو بنیادی تعلق ہے وہ اس پرانی الہیاتی بحث پر روشنی ڈالتا ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ وحی لفظوں میں اتری تھی کہ نہیں اور جس نے مسلمان مذہبی مفکروں کو پریشان کر دیا تھا۔ نا ملفوظ احساس سدا اس کوشش میں رہتا ہے کہ اپنے آپ کو پنداشت کے روپ میں ظاہر کرے اور یہ اپنی نوبت پر اپنے میں سے ہی وہ چولا تیار کر لیتا ہے جو نظر آ سکے۔ یہ کہنا محض استعارہ نہیں ہے کہ پنداشت اور الفاظ احساس ہی کے بطن سے بیک وقت پیدا ہوتے ہیں۔ گو منطقی سمجھ مجبور ہے کہ ان کو ترتیب زمانی دے دے اور اس طرح ان کو ایک دوسرے سے جدا جدا جان کر اپنے تاروں کو آپ الجھا دے۔ ایک لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ لفظ بھی الہامی ہوتے ہیں۔

۵ ــــــ عارف کا ذات لم یزل کے ساتھ گہرا ملاپ اس کو یہ احساس تو دلا دیتا ہے کہ زمان مسلسل کی کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس کے ساتھ بالکل قطع تعلق کر لیتا ہے۔ اپنے بے مثال ہونے کے ساتھ ساتھ عرفانی کیفیت کا کسی نہ کسی طرح عام تجربے کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ یہ بات اس سے بھی عیاں ہوجاتی ہے کہ عرفانی کیفیت جلد ہی گزر جاتی ہے لیکن گزر جانے کے بعد بھی اپنے باثر ہونے کا گہرا احساس چھوڑ جاتی ہے۔ صوفی اور نبی دونوں ہی اپنی پہلی حالت کو لوٹ آتے ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ نبی کا لوٹ آنا انسانوں کے لئے بہت گہرا مفہوم

رکھتا ہے لیکن اس بات کو میں آگے چل کر تفصیل سے بیان کروں گا۔

مختصر یہ کہ علم حاصل کرنے کے لئے عرفانی کیفیت کی دنیا بھی اسی قدر حقیقی ہے جس قدر کوئی اور انسانی تجربے کی صورت اور اس کی جانب اس بناء پر پیٹھ نہیں کی جا سکتی کہ اس کا حسی ادراک کی جانب سراغ لوٹایا نہیں جا سکتا اس عرفانی کیفیت کی معنوی منزلت کو بھی ان جسمانی حالتوں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دینے سے گھٹایا نہیں جا سکتا۔ جو اس کو پیدا کرنے کا موجب بنتی ہیں۔ اگر ہم جدید نفسیات کے اس مفروضے کو درست بھی مان لیں کہ جسم اور دماغ کا ایک دوسرے سے تعلق ہے تو بھی سچائی کو ظاہر کرنے کے رنگ میں عرفانی کیفیت کی وقعت کو کم کرنا بے وزن سی بات ہے۔ نفسیاتی لحاظ سے سب کیفیتیں (ان کا مافیہ باطنی ہو یا غیر باطنی) کسی نہ کسی طرح عضوی رجحان ہی سے جنم لیتی ہیں۔ دماغ کا سائنسی رجحان بھی اتنا ہی اعضاء کے ایک خاص رجحان سے پیدا ہوتا ہے جتنا کہ مذہبی کسی انتہائی سریلے کی تخلیقات کے متعلق ہماری رائے زنی پر ان باتوں کا ہرگز کوئی اثر نہیں ہوتا اور نہ وہ ان کی پابند ہوتی ہے جو ہمارے نفسیات کے ماہر اس کی اعضائی حالتوں کے متعلق بتاتے ہیں۔ ایک خاص قسم کی بات کو قبول کرنے کے لئے ایک خاص قسم کا مزاج ضروری شرط ہو سکتا ہے لیکن جو کچھ اس کی جھولی میں پڑتا ہے اس کی نوعیت کے بارے میں اس مشروط حالت ہی کو سب کچھ نہیں مانا جا سکتا۔ سچ تو یہ ہے کہ ہماری دماغی کیفیتوں کی اعضائی وجوہات کا ان ترازوؤں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں جن کے ذریعے ہم قدر و منزلت کے حوالے سے ان کو باوزن یا بے وزن گردانتے ہیں۔ پروفیسر ولیمز جیمز کا کہنا ہے کہ بعض الہام اور پیغام ہمیشہ ہی انتہائی مہمل ہوتے ہیں۔ اسی طرح جذب اور وارفتگی کی حالت میں بعض اس قدر بے حاصل ہوتے رہے ہیں کہ سیرت اور کردار کے سلسلے میں ان کو کوئی اہمیت نہیں دی جا سکتی ان کو ربانی کہنا تو بہت بڑی بات ہے۔ عیسوی تصوف کی تاریخ میں، اس گرہ کی کشود بہت دشوار رہی ہے کہ کس طرح ان پیغامات اور واردات میں پہچان کی جائے جو سچ مچ ربانی معجزے تھے اور ان میں جن کو شیطان نے اپنی بری فطرت کے باعث گھڑ کر کسی مذہبی آدمی کو پہلے سے بھی زیادہ دوزخ کا سزاوار بنا دیا۔ یہ پن چھان کرنے کے لئے عیسائیت کو ضمیر کے سب سے ارفع ہادیوں کے تجربے اور دانائی کی ضرورت پڑتی رہی اور آخر وہ ہمارے ہی تجرباتی معیار پر آ گئی کہ "

تم ان کے پھلوں ہی سے ان کو پہچان سکو گے ان کی جڑوں سے نہیں "۔ پروفیسر جیمز نے عیسوی تصوف کی جس دشواری کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اصل میں ہر تصوف کی دشواری بنی رہی ہے شیطان اپنی شرارت سے باز نہ آتا ہوا جعلی مشاہدات گھڑ لیتا ہے جو عرفانی کیفیت کے احاطے میں دبے پاؤں آ جاتے ہیں۔ قرآن بھی کہتا ہے "ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا اور نہ کوئی نبی جس کی تمناؤں میں شیطان نے اپنی خواہشیں نہ ملا دی ہوں لیکن خدا شیطان کے اس قسم کے کرتوت پر پانی پھیر دیتا ہے اور یوں اپنی آیات کی توثیق کرتا ہے اور اللہ ہر بات کو جاننے والا اور بڑی حکمتوں والا ہے (الحج ۲۲ : ۵۲)

اس شیطانی عنصر سے ربانی عنصر کو پاک کرنے میں فرائڈ کے پیرو کاروں نے مذہب کی بڑی خدمت کی ہے لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کی اصل تھیوری مجھے ایسی نہیں لگی جس کی پشت پناہی واضح ثبوت سے بھی ہوتی ہو۔ اگر ہماری بے مہار اکساہٹیں ہی خوابوں میں یا بعض ایسے وقتوں میں جب ہم اپنے آپ میں نہیں ہوتے من مانی کرتی ہیں تو اس سے یہ بات کیسے چل پڑتی ہے کہ وہ ہمارے نفس (۱۵) معمولہ کی کسی پچھواڑی کوٹھڑی میں قید کاٹ رہی ہوتی ہیں اور ان دبائی گئی اکساہٹوں کا کبھی کبھی ہمارے شعور کی دنیا پر دھاوا بول دینا تو اس بات کو ثابت کرنے کی جانب جاتا ہے کہ عارضی طور پر ہمارے استجابی (۱۶) نظام میں کبھی کبھی گڑبڑ ہو جاتی ہے نہ یہ کہ وہ دماغ کی کسی کال کوٹھڑی میں سدا موجود ہوتی ہیں کچھ بھی سہی مختصر طور پر وہ تھیوری یوں ہے۔ اپنے ماحول کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی کوشش میں ہم ہر قسم کے محرکات کا نشانہ بنتے رہتے ہیں۔ ان کی وہ استجابتیں جن کے ہم عادی ہو چکے ہیں آہستہ آہستہ کسی حد تک ایک ایسے نظام کا روپ لے جاتی ہیں جن میں تبدیلی کا امکان بہت کم ہوتا ہے۔ یہ نظام لگاتار پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جاتے ہیں اور راندی ہوئی اکساہٹیں دماغ کے اس حصے میں پیچھے کو کھسک جاتی ہیں جس کو لاشعور کہتے ہیں۔ وہاں وہ کسی مناسب موقعہ کی تاک میں رہتی ہیں تا کہ اپنا آپ منوا سکیں اور شعور سے انتقام لے سکیں۔ ہو سکتا ہے وہ ہمارے کچھ کرنے کے منصوبوں کو گڑبڑ کر دیں، سوچوں کا حلیہ بگاڑ دیں، خواب بنیں یا خیالی پلاؤ پکائیں، یا ہمیں اس ابتدائی عمل کی طرف واپس لے جائیں جس کو ہم اپنے ارتقائی سفر میں پیچھے چھوڑ آئے ہوئے

ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب محض ایک گھڑت ہے جس کو انسان کی ان راندی ہوئی اکساہٹوں نے جنم دیا ہوا ہے تاکہ ان کو آزاد اور بے روک گھوم گشت کے لئے ایک پرستان سا مل جائے۔

اس تھیوری کے مطابق مذہبی آراء و عقاید حقیقت میں اس کے سوا کچھ نہیں ہیں کہ وہ نیچر کے متعلق وہ ناپختہ سی تھیوریاں ہیں جن کے سہارے نسل انسانی نے حقیقت کل کو اس کی عناصری بدصورتی سے آزاد کرانے اور اس کو ایسا روپ دینے کی کوشش کی ہے کہ ہم اس کو اپنی دلی تمنا کے اس سے قریب تر ہونے والی کوئی چیز سمجھیں جتنا کہ زندگی کی حقیقتیں ہماری جھولی میں ڈالتی ہیں۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ اس قسم کے مذاہب بھی ہیں اور آرٹ کی ایسی شکلیں بھی ہیں جو زندگی کے حقائق سے بزدلوں کی طرح آنکھ چرانے کے لئے ایک پناہ گاہ کا کام دیتی ہیں۔ میں تو صرف یہ کہتا ہوں کہ یہ بات تمام مذاہب پر صادق نہیں آتی۔ اس میں بھی شک نہیں کہ مذہبی عقیدے اور مسلمات مابعدالطبیعیاتی مفہوم بھی رکھتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ وہ تجربے کے اس معلوماتی ذخیرے کی تاویلیں نہیں ہیں جو طبعی سائنسوں کا موضوع ہیں۔ مذہب نہ فزکس ہے نہ کیمسٹری جو نیچر کی تشریح علیت کی اصطلاحوں کے ذریعے کرتی ہیں۔ اس کا اصل مقصد تو انسانی تجربے کے ایک بالکل ہی مختلف پہلو کی تاویل کرنا ہے جس کو عرفانی تجربہ کہتے ہیں۔ اس کا جمع جوڑ بھی کسی اور سائنس کے جمع جوڑ کا روپ نہیں لے سکتا۔ مذہب کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اس نے تو سائنس سے بہت پہلے مذہبی زندگی میں ایسے تجربے کی ضرورت پر زور دیا جس کا ادراک ممکن ہو۔ دونوں کے بیچ جھگڑا اس لئے نہیں ہے کہ ایک کی بنیاد حواسی تجربے پر ہے اور دوسرے کی اس پر نہیں ہے کیونکہ دونوں ہی عینی تجربے سے چلتے ہیں۔ ان میں تنازع اس غلط فہمی کی بناء پر ہے کہ جیسے دونوں تجربے کے ایک ہی معلوماتی ذخیرے کی تاویل کرتے ہیں یہاں ہم بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا ہدف انسانی تجربے کی مخصوص قسم کے مفہوم حقیقی تک پہنچنا ہے۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہم عرفانی شعور کے مافیہ کو یہ کہہ کر ایک طرف کر دیں کہ یہ سب کچھ جنسی اکساہٹ کی کارستانی ہے۔ شعور کی جنسی اور مذہبی صورتیں اکثر ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں یا بہرحال اپنے اپنے رنگ میں مقصد ڈھنگ اور اپنے

میں سے پیدا ہونے والے چلن کی ہر قسم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ عرفانی جذبے کی حالت میں ہی ہم کو پتا چلتا ہے کہ کوئی محسوس حقیقت ہماری شخصیت کے تنگ دائرے سے باہر موجود ہے۔ ایک نفسیات داں کو باطنی جذبہ اس شدت کی بناء پر ضرور تحت الشعوری کارستانی معلوم ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ ہماری ذات کی گہرائیوں میں ہلچل مچا دیتا ہے۔ ویسے ہر علم میں جذبے کی کارفرمائی ہوتی ہے اور جیسے جیسے اس کی شدت بڑھتی جاتی ہے ویسے ویسے ہی شے معلوم کی وضاحت بڑھتی گھٹتی ہے جو چیز ہماری شخصیت کے جملہ رگ و پے میں ہلچل مچا دے اس کو ہم اسی وجہ سے سب سے زیادہ حقیقی گنتے ہیں۔ پروفیسر ہاکنگ نے بڑی پتے کی بات کی ہے کہ "کسی عامی عارف کے بے کیف سے دن بھر کے عرصے پر کبھی کوئی ایسا جلوہ پھوٹ پڑے جو اس کی زندگی کو اور ہماری زندگی کو بھی نئی آبجوؤں میں بہا لے جائے تو یہ جب ہی ممکن ہوتا ہے کہ وہ جلوہ اس کی روح میں پوری کی پوری لایزالیت کی یلغار کروا دے۔ اس قسم کا جلوہ بلاشبہ تحت الشعوری آمادگی ہی سے ممکن ہوتا ہے اور وہ تحت الشعوری باز صدائی بھی پیدا کر دیتا ہے لیکن نہ برتے گئے تنفسی خلیوں کا پھیلنا اس بات کی دلیل نہیں ہوتا کہ باہر کی ہوا کا ہماری سانس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رہا۔ معاملہ بلکہ اس کے الٹ ہے اس لئے کوئی خالص نفسیاتی طریقہ علم کے ایک روپ کے طور پر باطنی جذبے کی وضاحت نہیں کر سکتا۔ ہمارے آج کے نفسیات دانوں کے مقدر میں بھی اسی طرح ناکامی لکھی گئی ہے جس طرح وہ لاک اور ہیوم کا مقدر بنی تھی۔

اب تک کی بحث نے ضرور آپ کے دماغ میں ایک اہم سوال پیدا کر دیا ہوگا۔ میں اس بات کا نقیب بنا رہا ہوں کہ عرفانی تجربہ بنیادی طور پر احساس کی وہ حالت ہے جس کا دانستی پہلو بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مافیہ ابلاغ ناپذیر ہے بجز اس کے کہ وہ کسی قضاوت کی شکل میں ہو۔ اب جب کوئی قضاوت جس کا دعویٰ ہو کہ وہ تجربے کی کسی ایسی صورت کی تاویل ہے جس تک میری رسائی ممکن نہیں میرے سامنے لائی جائے کہ میں اس کی تصدیق کروں تو اس وقت مجھے حق پہنچتا ہے کہ میں استفسار کروں کہ اس کے ٹھیک ہونے کی کیا ضمانت ہے۔ کیا ہمارے پاس کوئی ایسی کسوٹی ہے جس سے ہم اس کا کھرا کھوٹا ہونا پرکھ سکیں۔ اگر ذاتی تجربہ ہی اس قسم کے کسی فیصلے کو

قبول کر لینے کے لئے بنیاد بن سکتا تو مذہب صرف گنتی کے چند لوگوں ہی کا مال ہوتا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے معیار ہیں جو ان سے مختلف نہیں ہیں جن سے ہم علم کی دوسری صورتوں میں کام لیتے ہیں۔ ان کو میں عقلی اور عملی معیار کہتا ہوں۔ ایک سے میری مراد یہ ہے کہ انسانی تجربے کے متعلق پہلے سے قائم کئے گئے قیاسات کے بغیر چھان بین کرکے کسی نتیجے پر پہنچا جائے اور اس نیت کے ساتھ کہ پتا چل سکے کہ ہم نے جو تاویل کی ہے کیا وہ بالآخر ہم کو اس رنگ ڈھنگ کی کسی ایسی حقیقت کی طرف لے چلتی ہے کہ نہیں جس طرح کی غیر حواسی علم سے منکشوف ہوتی ہے۔ عملی معیار انسانی تجربے کو اس کے ثمر کے حوالے سے پرکھنے سے عبارت ہے۔ فلسفی لوگ پہلے طریقے سے کام لیتے ہیں اور نبی دوسرے سے۔ آنے والے لیکچر میں میں پہلے طریقے سے کام لوں گا۔

علم و عرفان

۱۔ صوفی شاعر سے عربی ترجمے میں جلال الدین رومی قیاس کیا گیا ہے۔ لیکن اصل میں فرید الدین عطار کی طرف اشارہ ہے جن کی کتاب منطق الطیر میں یہ شعر مختلف صورتوں میں موجود ہے۔ چنانچہ سعید شیخ نے اپنے ترتیب دیئے گئے انگریزی خطبات میں اسے یوں لکھا ہے: لیک آں علم جدل چوں راہ زند۔ بیشتر بر مردم آگاہ زند۔ لیکن سید نذیر نیازی نے اپنے اردو ترجمے میں یوں لکھا ہے: زانکہ ایں علم لزج چوں راہ زند۔ بیشتر راہ دل آگاہ زند

۲۔ یعنی۔ مابعد الطبیعات کو اپنا موضوع نہیں بنایا۔

۳۔ عربی ترجمہ میں بحوالہ صحیح مسلم' حدیث یہ ہے۔ اللھم اھدنی اما اختلفت فیہ من الحق باذنک لیکن سعید شیخ اور نذیر نیازی کے نزدیک حدیث یہ ہے اللھم ارنی حقائق الاشیاء کماھی۔ بلکہ فارسی ترجمہ میں بھی یہی ہے۔

۴۔ ان السمع والبصر والفواد کل اولئک عنہ مسئولا۔ (بنی اسرائیل)

۵۔ ابن رشد کے مطابق فرد کی عقل ان معانی کے ادراک کی قوت کا نام ہے جن کا سرچشمہ عقل فعال ہے اور وہ قائم بالذات ہے۔ جب کہ انفرادی عقول جنہیں انفعالی بھی کہا جاتا ہے قائم بالذات نہیں ہیں۔ قائم بالذات اور فلود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خلود

۶۔ Critique of Pure Reason

۷۔ Analytic Thought ۔ کسی کل کو اس کے اجزائے ترکیبی میں الگ الگ کرکے اس کی ماہیت کو جاننے کی کوشش یعنی فلسفیانہ سوچ۔

۸۔ Ideal

۹۔ Real

۱۰۔ نفوس تحت الشعور (ن ن)' خود ہای ناخود آگا (ا آ)' عن العقل فیما وراء الشعور (ع م)' ترکیب جزو ثانی لاطینی لفظ ہے بمعنی دہلیزی یا دہلیز کے ساتھ۔ نفسیات میں دہلیز شعور۔ پوری ترکیب سے مراد وہ تحت الشعوری ذہن ہے جس کی سرگرمی کا عالم بیداری میں ادراک نہیں ہوتا۔ اس سے باطنی تجربے کا وہ حلقہ بھی مراد ہے جو وصال الٰہی کا باعث بنتا ہے۔

۱۱۔ Date

۱۲۔ Stimulik

Conprehsive Self نفس شاملہ' (ع ۔ ت) خود جامع عالگیر (ف ت) محیط بر کل (ا ۔ ت)

۱۳۔ Idea

۱۴۔ Normal Self

۱۵۔ System of Responses

کشفی دریافت اور میزان عقل

علم الکلام (۱) خدا کی ہستی کے بارے میں تین قسم کی دلیلیں دیتا ہے۔ تکوینی (۲) مقصودی اور وجودی تینوں ہی واجب الوجود کی جستجو کی جانب سوچ کی حقیقی گامزنی کے روپ ہیں۔ لیکن منطقی ثبوت کے طور پر میں سمجھتا ہوں کہ ان پر خاصے جاندار اعتراضات ہو سکتے ہیں اور ہمارے حاصل آگاہی کو سمجھنے کے سلسلے میں ان کی تاویل کے سطحی ہونے کی قلعی کھل جاتی ہے۔

تکوینی دلیل کائنات کو ایک ایسا معلول قرار دیتی ہے جو متناہی ہے اور ایک دوسرے پر منحصر آگے پیچھے آنے والے منطقی نتائج کے اس سلسلے میں سے گزرتے ہوئے جن کا باہم علت اور معلول کا تعلق ہوتا ہے یہ سلسلہ ایک ایسی پہلی علت پر جا رکتا ہے جس کی اپنی کوئی علت نہیں ہے۔ کیونکہ مسلسل پس روی کا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اگر معلول متناہی ہو گا تو علت بھی متناہی ہو گی یا پھر یوں ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی کہیں ختم نہ ہونے والی علتوں کا سلسلہ مان لیا جائے۔ کیونکہ اس سلسلے کو کہیں جا کر ختم کر دینا اور ان میں سے ایک کو عظمت دے کر بے علت علت اول کی مسند پر بٹھا دینا علت اور معلول کے اس اصول ہی کو جڑ سے اکھاڑ دینا ہے جس سے یہ دلیل شروع ہوتی ہے پھر اس دلیل کے ذریعے ہم جس پہلی علت تک پہنچتے ہیں علت اول بن جانے کے باعث اس کا معلول کے ساتھ معروف تعلق نہیں رہتا اور (۳) اس کا مطلب یہ ہوا کہ معلول اپنی (۴) علت کو محدود بناتا ہوا اس کو متناہی شے بنا جاتا ہے۔ یہی نہیں، یہ دلیل ہم کو جس علت تک لے جاتی ہے اس کو کسی طرح بھی واجب الوجود نہیں کہا جا سکتا کیونکہ علت اور معلول کے باہمی تعلق میں اس تعلق کی دونوں حالتوں کا ہونا ایک دوسرے کے لئے یکساں ضروری ہے۔ اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ ہماری مجبوری ہے کہ ہم ایک

علت کو بے علت قرار دے دیں لیکن مجبوری اور چیز ہے اور کسی علت کا واقعی واجب الوجود ہونا اور چیز ہے۔ یہ دلیل اصل میں متناہی (۵) کی نفی کر کے غیر متناہی تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن محدود کی نفی کر کے جس نامحدود تک پہنچا جائے وہ حقیقی نامحدود نہیں ہو سکتا کہ وہ تو نہ اپنے متعلق کچھ پلے پڑنے دیتا ہے اور نہ اس محدود کے متعلق جس کو یوں لامحدود کے مقابل لا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ حقیقی نامحدود محدود کو اپنے سے الگ نہیں گرداننا بلکہ اس کی محدودیت کو ختم کئے بغیر اسے اپنا لیتا ہے۔ اس کے ہونے کی وجہ بتاتا ہے اور جواز پیش کرتا ہے۔ اس لئے منطقی رو سے متناہی سے لامتناہی کی طرف جانا (جیسا کہ تکوینی دلیل میں پیش کیا گیا ہے) بے تکی سی بات ہے اور یوں یہ دلیل ناکام ہو کر رہ جاتی ہے۔ مقصودی دلیل کا بھی یہی حال ہے۔ یہ معلول کی پڑتال کرتی ہے تا کہ اس طرح اس کی علت کی کیفیت کو جان سکے۔ موجودات میں اسے پیش بینی، مقصد اور ڈھل جانے کے آثار ملتے ہیں۔ ان سے وہ یہ نتیجہ نکالتی ہے کہ کوئی ایسی ہستی ہے جو خود آگاہ بھی ہے اور جس کی عقل اور قدرت کی کوئی حد بھی نہیں ہے۔ لیکن یہ دلیل ہم کو زیادہ سے زیادہ ایک ماہر اختراع کار دے دیتی ہے جو کسی پہلے سے موجود بے جان اور کہے میں نہ آنے والے ایسے مواد کے ساتھ مصروف کار ہے جس کے اجزائے ترکیبی اس قابل نہیں ہیں کہ کسی جوڑ میل یا طور طریقے کو قبول کریں۔ یہ دلیل ہم کو ایک اختراع کار تو دے دیتی ہے خالق نہیں دیتی اور اگر ہم اس کو ہی اس مسالے کا خالق بھی سمجھ لیں تو اس کو بھی حکمت نہیں کہا جا سکتا کہ پہلے تو ایک نافرمان مسالہ پیدا کر کے اپنی راہ میں کانٹے بکھیرے جائیں اور پھر اس کی ضد شکنی کی خاطر وہ طریقے اختیار کئے جائیں جو اس کی فطرت کے لئے اجنبی ہوں جس بنانے والے کو اس کے مواد سے کوئی الگ چیز مانا جائے گا اس کی ٹانگ وہ مسالہ کھینچتا ہی رہے گا اور اس لئے وہ ایک ایسا ہی کاریگر ہو گا جو پوری طرح اپنی مرضی نہیں کر سکتا۔ اس کے محدود وسائل اس کو مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ اپنی دشواریوں پر اسی طرح قابو پانے کی کوشش کرے جس طرح کوئی کاریگر انسان کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ دلیل جس مماثلت کے سہارے چلتی ہے اس میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ کسی کاریگر انسان کے کام میں اور قدرت کے کاموں میں مانندگی ہے ہی نہیں۔ انسان کی صناعی یہی کچھ ہے کہ وہ پہلے ان چیزوں کو چنتا اور الگ

کرتا ہے جن پر اس کو کام کرنا ہوتا ہے' ان کے معروف روابط اور اوضاع کا اندازہ لگاتا ہے۔ ان سب باتوں کو سامنے رکھ کر وہ کسی کام کو ہاتھ میں لیتا ہے۔ اس کے برعکس عالم طبعی کا نظام ایسا ہے کہ اس میں ترکیب عناصر ہے۔ اس کے کاموں میں اور کسی صناع کے کاموں میں کوئی مشابہت نہیں ہے کیونکہ ایک صناع اپنے مسالے کو حسب ضرورت الگ کرتے ہوئے ان کو باہم ملاتا ہے۔ اس کے برعکس طبعی دنیا میں ہم ایسی جاندار چیزیں بھی دیکھتے ہیں جو اپنی جگہ مکمل بھی ہوتی ہیں لیکن ان میں نشوو نما بھی ہوتی رہتی ہے ظاہر ہے کہ دونوں میں کوئی میل نہیں ہے۔ وجودی دلیل مختلف سوچنے والوں نے مختلف رنگ میں پیش کی ہے لیکن یہ ہمیشہ ان ہی کو پسند آئی ہے جو قیاس کے گھوڑے دوڑانا پسند کرتے ہیں۔ ڈیکارٹ کے مسلک والے یوں دلیل دیتے ہیں۔ "یہ کہنا کہ کوئی وصف کسی چیز کی فطرت میں ہے یا اس کے متعلق قائم کئے گئے تصور میں ہوتا ہے ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ وہ وصف اس چیز میں فی الحقیقت موجود ہوتا ہے اور اس میں اس کے موجود ہونے کی تصدیق کی جا سکتی ہے۔ اب واجب الوجود ہونا خدا کی فطرت میں یا اس کے متعلق قائم کئے گئے تصور میں موجود ہے۔ اس لئے اس بات کی فی الحقیقت گواہی دی جا سکتی ہے کہ خدا میں واجب الوجودی ہے یعنی کہ خدا ہے۔"

ڈیکارٹ نے اس دلیل پر ایک اور کا اضافہ کیا ہے کہ ہمارے ذہن میں ایک مکمل ہستی کا خیال موجود ہے لیکن اس خیال کا سرچشمہ کیا ہے۔ نیچر کی جانب سے یہ خیال نہیں آ سکتا کیونکہ اس کے پاس تو نت بدلتے رہنے کے سوا کچھ نہیں ہے اس لئے یہ کسی مکمل ہستی کے خیال کو جنم نہیں دے سکتی اور ہمارے ذہن میں جو خیال ہے اس کے مطابق ضرور خارج میں کوئی اور چیز ہونی چاہیے جو ہمارے ذہن میں موجود خیال کا کارن بنی۔ یہ دلیل بھی کسی حد تک اسی قسم کی ہے جس قسم کی تکوینی دلیل تھی جس کو پہلے پرکھا جا چکا ہے لیکن دلیل کا کوئی بھی روپ ہو یہ عیاں ہے کہ ہونے کا خیال اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ اس ہونے کا ذہن سے باہر بھی کوئی وجود ہے جیسا کہ کانٹ نے اس کو تولتے ہوئے کہا ہے کہ تین سو ڈالر کا میرے ذہن میں خیال پیدا ہونا اور چیز ہے اور ان کا میری جیب میں ہونا اور ہے۔ یہ دلیل زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کر سکتی ہے کہ کسی مکمل ہستی کا خیال اس کے ہونے کے خیال کو بھی

بھی ہے اور میں اس لیکچر میں یہی واضح کرنا چاہتا ہوں۔
زمانہ میں اپنے آپ کو بے نقاب کرتے ہوئے تجربے کی تین سطحیں معلوم ہوتی ہیں۔ مادی، حیاتی، عقلی یا شعوری ترتیب۔ وار فزکس بیالوجی اور سائیکالوجی ان سے سروکار رکھتی ہیں۔ پہلے ہم مادے کو لیتے ہیں۔ جدید فزکس کے مقام کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ مادے سے کیا مراد ہے۔ فزکس ایک ایسی سائنس ہے جس کو تجربی کہا جاتا ہے۔اس لئے یہ ان حقیقتوں سے واسطہ رکھتی ہے تجربے نے جن کے درست ہونے کی تصدیق کی ہے۔ ادھر یہ تجربہ حواسی ہے۔ طبیعیات کے عالم کی ابتدا اور انتہا حواس کے پلے پڑنے والے مظاہر ہیں۔ ان کے بغیر اپنی تھیوریوں کو وہ ٹھیک ثابت نہیں کر سکتا اور وہ اگر ایٹم ایسی کوئی ادراک میں نہ آنے والی چیز فرض کر لیتا ہے تو اس لئے کہ اس کے بغیر اس کے حواس کے پلے جو کچھ پڑتا ہے اس کو کھول کر بیان نہیں کر سکتا۔ اس طرح فزکس مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے۔ وہ دنیا جس کی خبر ہمارے حواس دیتے ہیں۔اس مطالعہ میں جو جو ذہنی عمل کاریاں شامل ہوتی ہیں بلکہ باطنی اور جمالیاتی دریا بیاں بھی ہر چند وہ پوری دریایئی ہی کا ایک حصہ ہیں لیکن فزکس کو ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہے اور صرف اس لئے کہ اس کا مطالعہ مادی دنیا تک محدود ہے جس سے ہماری مراد ان اشیاء کی دنیا سے ہے جن کا پتا ہمیں ہمارے حواس دیتے ہیں۔ اب اگر میں آپ سے پوچھوں کہ وہ کون سی چیزیں ہیں جن کا پتا مادی دنیا میں آپ کو حواس دیتے ہیں تو آپ آس پاس کی جانی پہچانی چیزوں کے نام لیں گے۔ زمین، آسمان، پہاڑ، کرسیاں میز وغیرہ جب میں مزید پوچھوں گا کہ ان چیزوں کی حواس کے ذریعے آپ کو کیا خبر ملتی ہے تو آپ کہیں گے کہ ان کے اوصاف کی۔ ظاہر ہے اس قسم کے سوال کا جواب دیتے ہوئے ہم اصل میں حواس نے جو کچھ بتایا ہوتا ہے اس کی تاویل کر رہے ہوتے ہیں اور یوں شے میں اور اس کی چکونگی میں تمیز کر رہے ہوتے ہیں۔ ویسے ہم مادے کے متعلق یعنی حواسی ذخیرہ معلومات کی چکونگی کے متعلق ذہن مدرک کے ساتھ ان کے تعلق اور ان کے حقیقی کارنوں کے متعلق جس تھیوری پر پہنچتے ہیں اس کا نچوڑ یہ ہے۔ ہمارے حواس کو رنگوں اور آوازوں ایسی جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے اصل میں وہ ادراک پانے والے کے دماغ کی حالتیں ہوتی ہیں اور اس لئے ان کا نیچر کے ساتھ کوئی واسطہ نہیں ہوتا جس کو ہم حواس کی گرفت میں آ

دامن میں لئے ہوتا ہے۔ میرے ذہن میں کسی مکمل ہستی کے خیال میں اور اس کے ذہن سے باہر بھی کہیں ہونے میں ایک خلیج ہے جس کو سوچ کی جست کاری سے پاٹا نہیں جا سکتا۔ یہ دلیل اصل میں جس بات کو ثابت کرنا چاہتی ہے اسی کو دلیل ٹھہراتی ہے اور دعوے ہی کو دلیل کا نام دے دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں جو بات منطقی طور پر ثابت ہو جائے اس کو حقیقی سمجھ لیتی ہے مجھے امید ہے کہ میری باتوں سے عیاں ہو گیا ہو گا کہ وجودی اور مقصودی دلائل جس طرح عام طور پر بیان کیا جاتا ہے ہمیں کسی کنارے نہیں لگاتے۔ ان کی ناکامی کا باعث یہ ہے کہ وہ سوچ کو ایک ایسا کارپرداز سمجھتے ہیں جو اشیاء پر خارج سے معروف عمل ہو۔ سوچ کو ایسا سمجھنا ایک طرف تو نرے مشین ماسٹر کو ہمارا مقدر کر دیتا ہے اور دوسری طرف مقصود اور حقیقت میں ایسی خلیج پیدا کر دیتا ہے جس کو پل بست نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ سوچ کو ایک ایسا اصول ماننے کی جگہ جو خارج سے اپنے میٹریل کو جوڑتا اور ترتیب دیتا ہے ایک ایسی سکت مان لیا جائے جو اس کو وجود آشنا کرتی ہے۔ اس صورت میں سوچ یا خیال اور چیزوں کی اصل ماہیت میں کوئی بیگانگی نہیں ہے بلکہ وہ ان کی بنیاد ہے اور ان کی ہستی کا جوہر اور ابتدا ہی سے ان میں رچ بس کر ان کو ایک خود اختیار کی گئی منزل کی جانب بڑھتے جانے کے لئے ابھار رہا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ آج ہم جس مقام پر پہنچ چکے ہیں وہاں ہمیں سوچ (۶) اور بود ہستی کی دوئی کو قبول کرنا پڑتا ہے۔ آج انسانی علم کا ہر عمل جس کو دو پارہ کرتا ہوا جانن ہار ذات اور جانی گئی رو در رو شے میں تقسیم کر رہا ہے کل ممکن ہے گہرائی میں جانے پر وہ ایک ہی نکل آئے۔ اسی لئے ہم مجبور ہیں کہ اس متقابل کو موجود خارجی سمجھیں اور اس جانن ہار ذات سے الگ اور بے انحصار جس کے جاننے کا عمل اس جانی گئی شے پر اثر نہیں ڈالتا۔ وجودی اور مقصودی دلیلوں کی صحیح اہمیت اسی صورت میں نظر آ سکتی ہے جب ہم یہ دکھا سکیں کہ انسان جس مقام پر پہنچ گیا ہے وہ اس کا آخری مقام نہیں ہے اور سوچ اور بود اصل میں ایک ہی ہیں۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم ان نقوش پا کے سہارے چلتے ہوئے جو قرآن نے بتائے ہیں حاصل آگاہی کو اچھی طرح جانچتے ہوئے اس کی تاویل کریں۔ قرآن باطنی اور خارجی آگاہی کو اس حقیقت کی ایک رمز سمجھتا ہے، جس کے متعلق اس کا کہنا ہے کہ وہ اول بھی ہے آخر بھی ہے ظاہر بھی ہے باطن

جانے والی شے سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان حالتوں کو مادی چیزوں کے اوصاف کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہے۔ جب میں کہتا ہوں کہ آسمان نیلا ہے تو اس سے میری مراد اس قدر ہوتی ہے کہ آسمان میرے دماغ میں ایک حسیہ (۷) پیدا کرتا ہے جسے ہم نیلا کہتے ہیں اور یہ نہیں ہے کہ نیلا رنگ کوئی ایسا گن ہے جو آسمان میں پایا جاتا ہے۔ دماغی کیفیتیں ہونے کے حوالے سے وہ تو محض تاثرات ہیں۔ یوں کہہ لیجئے کہ وہ تو ہمارے اندر پیدا ہونے والے تاثرات ہیں۔ ان تاثرات کا سبب مادہ ہے یا وہ مادی چیزیں جو ہمارے حواس، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر کارفرما ہوتی ہیں۔ یہ مادی سبب دو طرح کارفرما ہوتا ہے۔ میل کے ساتھ اور ٹکراؤ کے ساتھ اسی لئے اس میں شکل، جسامت، پختگی اور مزاحمت کے گن ہونے ضروری ہیں۔

مادے کو ہمارے حسیوں کا نامعلوم کارن کہنے کے نظریئے کو ٹھکرانے کی طرف سب سے پہلے فلسفی برکلے نے قدم اٹھایا تھا۔ ہمارے اپنے عہد میں پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے (جو ایک مانا ہوا ماہر ریاضیات اور سائنس دان ہے) ثابت کر دیا ہے کہ مادہ پرستوں کا روایتی نظریہ ضرب کی تاب نہیں لا سکتا۔ ظاہر ہے کہ اس نظریئے کی بنا پر رنگ اور آوازیں وغیرہ صرف داخلی حالتیں ہیں اور نیچر کا حصہ قرار نہیں دی جا سکتیں۔ آنکھ میں رنگ داخل ہوتا ہے نہ کان میں آواز جاتی ہے۔ وہ تو نظر نہ آنے والی ایتھری لہریں ہوتی ہیں اور سنی نہ جا سکنے والی ہوائی لہریں۔ نیچر وہ نہیں جو ہم اس کو جانتے ہیں۔ ہمارے ادراکات فریب نظر ہیں اور ان کو نیچر کی سچی جھلکیاں نہیں کہا جا سکتا جو ان کی اپنی تھیوری کے مطابق ایک طرف ذہنی چھاپوں میں تو دوسری طرف ان چھاپوں کو پیدا کرنے والی اور ادراک میں نہ آنے والی ایسی بودوں میں بٹی ہوئی ہیں جن کا کھوٹا کھرا ہونا پرکھا نہیں جا سکتا۔ اگر نیچر ادراک کے ذریعے معلوم ہوئی چیزوں کے متعلق کوئی مربوط اور قابل اعتماد علم واقعی ہے تو پھر مادے کے متعلق اس روایتی تھیوری کو ٹھکرا دینا چاہیے کیونکہ یہ ہمارے حواس کی گواہی کو مشاہدہ کرنے والے کے ذہن کی چھاپوں ہی تک محدود کر دیتی ہے۔ یہ نظریہ نیچر میں اور نیچر کا مشاہدہ کرنے والے میں ایک ایسی خلیج پیدا کر دیتا ہے جس کو عبور کرنے کے لیے مجبوراً وہ ایک مشکوک سے مفروضے کا سہارا لیتا ہے کہ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جو ادراک ناپذیر ہے لیکن خلائے مطلق میں وہ اسی طرح جاپذیر ہے جس طرح کوئی چیز

کسی ظرف میں پڑی ہوتی ہے اور کسی طرح کے ٹکراؤ کے ذریعے ہمارے اندر حس پیدا کر دیتی ہے۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے لفظوں میں یہ تھیوری نیچر کے آدھے حصے کو سپنا بنا جاتی ہے اور آدھے کو تخمینہ۔ اس طرح اپنی بنیاد کی پرکھ کو آپ ضروری سمجھتے ہوئے فزکس کے ہاتھ آخرکار اپنے ہی بت کو آپ توڑنے کے لئے ایک بات آ گئی اور اس کا تجرباتی رجحان جس کی بدولت سائنسی مادہ پرستی ضروری معلوم ہونے لگ گئی تھی مادے کے خلاف ایک بغاوت کا روپ لے گیا۔ اب جب چیزیں کوئی داخلی حالتیں نہیں ہیں جن کا کارن وہ ادراک ناپذیر شے ہے جس کو مادہ کہتے ہیں جو پھر وہ سچ مچ کے مظاہر ہیں اور نیچر کا تاروپود۔ اور ہم ان کو جس طرح وہ ہیں اسی طرح جانتے ہیں۔ لیکن مادے کے تصور کو سب سے بڑی ضرب آئن سٹائن نے لگائی ہے۔ یہ ایک اور مشہور ماہر طبیعیات ہے جس کے کھوجوں نے انسانی سوچ کی ساری دنیا میں ایک دور رس انقلاب بپا کر دیا ہے۔ رسل کہتا ہے کہ اضافیت کی تھیوری نے زمان کو زمان مکانی میں مدغم کر کے جوہر کے روایتی نظریئے کو جس قدر نقصان پہنچایا ہے اس قدر نقصان فلسفے کی تمام دلیلیں نہیں پہنچا سکیں۔ عام سمجھ کے مطابق مادہ ایک ایسی چیز ہے جو زمان میں مقیم ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے لیکن جدید اضافتی طبیعیات کے سامنے اس نکتے کے پاؤں نہیں جمتے کہ اب تو مادے کا کوئی ٹکڑا بدلتی حالتوں والی کوئی مقیم شے نہیں رہا بلکہ باہم مربوط شدنیوں کا ایک نظام بن گیا ہے۔ اس کی سابقہ صلابت ختم ہو گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی وہ پرانی باتیں بھی جن کے سبب مادہ پرست کے نزدیک مادہ گریزاں سوچوں سے زیادہ حقیقی تھا۔

پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے مطابق اسی لئے نیچر کوئی ساکن چیز نہیں جو کسی بے حرکت خلاء میں پڑی ہوئی ہے۔ یہ تو شدنیوں کا ایک ایسا ڈھانچہ ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ اس کے تخلیقی بہاؤ میں تسلسل ہے اور سوچ اس کو جدا جدا ناحرکتیوں میں ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے جن کے باہمی تعلقات میں سے زمان و مکان کے تصور پیدا ہوتے ہیں یوں پتا چلتا ہے کہ کس طرح جدید سائنس اب برکلے کی تنقید کی ہاں میں ہاں ملاتی ہے جس کو کبھی سائنس کی شہ رگ پر وار خیال کیا گیا تھا۔ نیچر کو خالص مادی شے سمجھنے کی بات سائنس میں نیوٹن کی اس رائے سے چلی تھی کہ مکان ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء ٹکی ہوئی ہیں۔ اس میں بھی شک نہیں کہ اس رجحان کی

بدولت سائنس نے بڑی تیزی کے ساتھ ترقی کی ہے۔ لیکن سالم تجربے کو عقل و مادہ کے نام سے دو مخالف قلمروں میں پھاڑ دینے کے باعث آج وہ مجبور ہو گئی ہے کہ اپنی داخلی مشکلات کو سامنے رکھتے ہوئے ان دشواریوں پر غور کرے جن کو ابتدا میں اس نے پس پشت ڈال رکھا تھا۔ ریاضیاتی سائنسوں کی بنیادوں پر ہونے والی تنقید نے پوری طرح واضح کر دیا ہے کہ یہ مفروضہ اب کام نہیں دے سکتا کہ یہاں اب مادہ ہی مادہ ہے اور وہ ایک ایسی سدا رہنے والی چیز ہے جو خلائے مطلق میں ٹکی ہوئی ہے۔ کیا مکاں کوئی خلائے مطلق ہے جس میں چیزیں ٹکی ہوئی ہیں اور یہ ویسی کی ویسی رہے گی خواہ اس میں سے وہ چیزیں نکال لی جائیں۔ اگلے وقتوں کے یونانی فلسفی زینو نے مکان کی اس کشمنائی کو مکان کے اندر حرکت کے سوال کے ذریعے حل کرنا چاہا تھا۔ فلسفے میں دلچسپی رکھنے والوں کو اس کی حرکت کو بے حقیقت ٹھہرانے والی دلیلیں اچھی طرح معلوم ہوں گی۔ انہی ایام سے یہ مسئلہ سوچ کی تاریخ میں چلتا آ رہا ہے اور بعد میں آنے والے مفکروں کی نسلوں کی نسلیں اس میں گہری دلچسپی کا اظہار کرتی رہی ہیں۔
زینو کے دلائل میں سے یہاں دو کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں مکان کے لامتناہی حصے کئے جا سکتے ہیں اور یوں اس میں حرکت ممکن ہی نہیں کہ حرکت کرتی شے کے اپنی منزل پر پہنچنے سے پہلے اس کو سفر کے آغاز اور انجام والے نقطوں کی مابینی آدھی جگہ میں سے ضرور گزرنا پڑتا ہے اور اس نصف میں سے گزرنے سے پہلے اس کو اس نصف کے نصف میں سے گزرنا پڑتا ہے اور یہ سلسلہ اسی طرح چلتا جاتا ہے۔ ہم مکان کے کسی نقطے سے کسی اور کی طرف نہیں جا سکتے جب تک کہ ان لانہایت نقطوں میں سے نہ گزریں جو مابینی جگہ پر قابض ہیں۔ لیکن زمان متناہی میں لامتناہی نقطوں میں سے گزرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس نے ایک اور دلیل یہ دی ہے کہ اڑتا ہوا تیر اصل میں چل نہیں رہا ہوتا کیونکہ اپنی اڑان کے دوران وہ مکان کے کسی نہ کسی نقطے پر ٹکا ہوا ہوتا ہے۔ اس طرح زینو کا کہنا ہے کہ حرکت محض فریب نظر ہے۔ حقیقت مطلق ایک ہی ہے اور وہ یکحالتی ہے۔ حرکت کا بے حقیقت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مکان کے قائم بالذات ہونے کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔ اشعری مکتب فکر کے مسلمان مفکر زمان اور مکان کی اس لامتناہی تقسیم کے قائل نہیں تھے۔ ان کے نزدیک مکان و زمان اور حرکت نقطوں اور پلوں سے بنے ہوئے ہیں اور ان

میں مزید توڑ تقسیم ممکن نہیں ہے۔ اس طرح انہوں نے یہ فرض کر لیتے ہوئے کہ لا-تجزات (۸) کا وجود ممکن ہے حرکت کے ممکن ہونے کو ثابت کیا کیونکہ اگر مکان اور زمان کو پارہ پارہ کئے جانے کی بھی کوئی حد ہے تو ایک نقطہ مکانی سے دوسرے نقطے تک حرکت بھی ممکن ہے اور زمان کی ایک حد کے اندر لیکن ابن حزم نے اشعریوں کے لا-تجزات کے نظریئے کو رد کر دیا تھا اور جدید ریاضی دانوں نے بھی اسی کی بات کی تائید کی ہے۔ اس لئے اشعری دلیل زینو کے اس معمے کا منطقی طور پر حل پیش نہیں کر سکتی۔ آج کے سوچنے والوں میں سے فرانسیسی فلسفی برگساں اور برطانوی ریاضی دان برٹرینڈ رسل نے زینو کی دلیلوں کی تردید کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنے اپنے خیال کے مطابق۔ برگساں کے نزدیک تو حرکت ہی ایک حقیقی تبدیلی کے طور پر اصل حقیقت ہے اور زینو کی لغزش فکر کا سبب زمان اور مکان کو سمجھنے میں غلطی کر جانا تھا کیونکہ برگساں ان کو حرکت کے ذہنی روپ کہتا ہے اس مرحلہ پر ہم برگساں کی دلیل کو آگے نہیں لے جا سکتے جب تک زندگی کے اس وراء الطبیعیاتی تصور کو کھول کر بیان نہ کریں جس پر اس دلیل کو کھڑا کیا گیا ہے۔ رسل کی دلیل کانٹور کی اس تھیوری کے سہارے چلتی ہے جس کو ریاضیاتی تسلسل کہتے ہیں اور جسے وہ جدید ریاضی کی سب سے اہم دریافتوں میں شمار کرتا ہے۔ یوں نظر آتا ہے کہ زینو کی دلیل کی بنیاد یہ قیاس ہے کہ زمان و مکاں لامتناہی نقطوں اور پلوں کا مجموعہ ہیں۔ اس قیاس کی بنیاد پر یہ دلیل لانا آسان ہے کہ دو نقطوں کے مابین حرکت آشنا وجود چونکہ کسی جگہ پر نہیں ہوتا اس لئے کوئی حرکت ممکن ہی نہیں کیونکہ حرکت کے لئے جگہ کا ہونا ضروری ہے کانٹور کی کھوج بتاتی ہے کہ مکان و زمان مسلسل ہیں۔ مکان کے اندر کوئی سے دو نقطوں کے درمیان اور ان گنت نقطے ہوتے ہیں اور اس طرح نقطوں کا جو بے انت سلسلہ قائم ہوتا ہے اس میں کوئی ایک نقطہ بھی کسی دوسرے نقطے کے آگے یا پیچھے نہیں کہا جا سکتا۔ مکان اور زمان کو بے اختتام حد تک قابل تقسیم ماننے کا مطلب یہ ہے کہ اس سلسلے کے ہر نقطے کو دوسرے کے ساتھ پیوست مانا جائے۔ یہ نہیں کہ ان نقطوں کو اس رنگ میں ایک دوسرے سے الگ الگ سمجھا جائے کہ ان میں کوئی فصل تسلیم کی جائے۔ اسی لئے رسل زینو کی بات کا جواب یوں دیتا ہے "زینو پوچھتا ہے کہ ایک پل میں ایک جگہ سے دوسری جگہ دوسرے پل میں جانا کیسے ممکن ہے جب تک

اس جانے میں آپ بے ٹکانے اور بے پلے نہ ہو جائیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی جگہ سے اگلی جگہ کوئی ہوتی ہی نہیں۔ اسی طرح کسی پل سے اگلا پل کوئی نہیں ہوتا کیونکہ دونوں کے درمیان ہمیشہ کوئی اور ضرور ہوتا ہے اگر لا متجزات ہوتے تو حرکت ناممکن ہو جاتی۔ لیکن وہ تو ہیں ہی نہیں۔ اس لئے زینو یہ تو ٹھیک کہتا ہے کہ اپنی اڑان میں تیر ہر پل ٹکا ہوا ہوتا ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنے میں وہ غلطی پر ہے کہ وہ حرکت نہیں کرتا کیونکہ ٹھکانوں کی بے اختتام قطار میں اور پلوں کے بے انجام سلسلے میں ایک نے دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالا ہوتا ہے۔ اس اصول کے مطابق یہ ممکن ہے کہ ہم مکان، زمان اور حرکت کو تو حقیقی مان لیں اور اس کے باوجود زینو کی دلیل میں جو بے جوڑی ہے اس سے بھی بچ جائیں۔"

اس طرح برٹرینڈرسل کانٹور کی تسلسل کی تھیوری کی بناء پر حرکت کے حقیقی ہونے کو ثابت کرتا ہے اور حرکت کے حقیقی ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مکان کی اپنی بے حصر بود ہے اور عالم طبیعت ایک موجود فی الخارج وجود ہے۔ لیکن مکان میں تسلسل کو اور اس کے بے انت حصوں میں تقسیم ہوتے جانے کو ایک سا تسلیم کر لینے سے بھی گرہ کھل نہیں پاتی۔ یہ مان لیتے ہوئے بھی کہ وقت کے ایک خاص وقفے کے اندر پلوں کی ان گنت تعداد کے اور کسی ایک خاص جگہ کے اندر نقطوں کی ان گنت تعداد کے بیچ میں ایک نے دوسرے کے ہاتھ میں ہاتھ ڈالا ہوتا ہے وہ دشواری وہیں کی وہیں رہتی ہے جو تقسیم پذیری سے پیدا ہوتی ہے۔ تسلسل کا یہ ریاضیاتی تصور کہ وہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے۔ حرکت کے ایک عمل سمجھے جانے پر لاگو نہیں ہوتا اس حرکت کی اس تصویر پر ہوتا ہے جو باہر سے لی گئی ہوتی ہے کیونکہ حرکت کا عمل (یعنی حرکت جس طرح ہوتی ہے اور اس طرح نہیں جیسے ہم اس کا تصور کرتے ہیں) تقسیم ناپذیر ہے۔ تیر کی اڑان مکان میں سے ایک گزر کے طور پر تو دیکھی جا سکتی ہے اور یوں تقسیم پذیر ہے لیکن ایک فعل کے طور پر (یعنی اس سے الگ ہو کر کہ مکان میں وہ فعل کیسے کیا جاتا ہے) اگر دیکھیں تو ناقابل تقسیم اکائی ہے اور اسے کثرتوں میں نہیں توڑا جا سکتا۔ توڑا تو یہ ختم ہو گیا۔

آئن سٹائن کے نزدیک مکان ہے تو حقیقی لیکن اس کی حقیقت ہر دیکھنے والے کے مطابق ہوتی ہے۔ وہ نیوٹن کے اس تصور کو نہیں مانتا کہ مکان مطلق ہے کیونکہ

جس چیز کو بھی ہم دیکھتے ہیں وہ ہر دم بدلتی رہتی ہے اور اس بدلاوٹ کا دیکھنے والے کے ساتھ تعلق ہے۔ کسی چیز کی شکل حجم اور مقدار دیکھنے والے کے ٹھکانے اور اس کی رفتار کے ساتھ ساتھ بدلتی جاتی ہے۔ اسی طرح حرکت اور سکوں کی بھی دیکھنے والے کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے۔ البتہ یہاں ایک غلط فہمی کے پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے اور "دیکھنے والے" کے اسی لفظ سے ولڈن کار کو مغالطہ لگ گیا تھا کہ اضافیت کی تھیوری لازمی طور پر موناڈی (۹) آدرش واد کی طرف لے جاتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس تھیوری کے مطابق شکلیں' جسامتیں اور مظاہر کے دورانیئے ایسی چیزیں نہیں ہیں کہ ان میں کمی بیشی نہ ہو سکتی ہو۔ لیکن جیسا کہ پروفیسر نن نے بتایا ہے زمان و مکاں کا یہ ڈھانچا دیکھنے والے کے دماغ پر انحصار نہیں رکھتا۔ اس کا دارو مدار مادی کائنات کے اس نقطے پر ہے جس کے ساتھ اس دیکھنے والے کا جسم وابستہ ہے اور بڑی آسانی سے اس کی جگہ کسی ریکارڈ کرنے والی مشین کو دی جا سکتی ہے۔ ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ حقیقت کل کا اصلی رنگ معنوی ہے۔ لیکن ایک بڑی غلطی سے بچنے کے لئے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ آئن سٹائن کی تھیوری ایک سائنسی تھیوری ہونے کے باعث صرف اشیاء کی بناوٹ سے تعلق رکھتی ہے اور جن اشیاء کی وہ بناوٹ ہے ان کی حقیقی چگونگی پر کوئی روشنی نہیں ڈالتی فلسفے کے لحاظ سے اس نظریئے کی دو گونہ اہمیت ہے ایک تو یہ نیچر کی معروضیت کی نہیں جوہر کے کسی مکان میں محض پڑے ہونے کے خیال کی بیخ کنی کرتی ہے اور یہی خیال تھا جس نے کلاسیکی فزکس میں مادہ پرستی پیدا کر دی تھی۔ آج کی اضافتی طبیعیات میں جوہر کوئی ایسی شے نہیں ہے جو خود تو قائم ہو لیکن اس کی حالتیں بدلتی رہتی ہوں۔ بلکہ وہ باہم مربوط شدتوں کا ایک نظام ہے۔ وائیٹ ہیڈ نے جس طرح اس تھیوری کو پیش کیا ہے اس میں مادے کے تصور کو ایک وجود نامیہ کے تصور کے ساتھ بدل دیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ تھیوری مکان کو مادے پر منحصر کر جاتی ہے۔ آئن سٹائن کے مطابق کائنات کسی لامتناہی مکان میں ایک جزیرے کی طرح نہیں ہے۔ یہ اپنی جگہ پر محدود بھی ہے اور لامحدود بھی کیونکہ اس سے پرے کوئی جگہ خالی نہیں ہے۔ مادہ نہ ہو تو کائنات سکڑ کر ایک نقطے پر آ جائے پھر بھی اس تھیوری کو اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے جو ان لیکچروں میں میرا رہا ہے تو آئن سٹائن کی اضافیت میں ایک مشکل پیش آتی

ہے اور وہ ہے زمان کے بے حقیقت ہونے کی۔ جو تھیوری زمان کو مکان کی ایک طرح کی چوتھی (۱۰) بعد ٹھہراتی ہے یوں لگتا ہے کہ جیسے اس کے لئے مستقبل کو بھی کوئی ایسی چیز ماننا پڑے گا جو پہلے دی جا چکی ہے اور جس میں بلاشبہ اسی طرح کی بیشی نہیں کی جا سکتی جس طرح ماضی میں ممکن نہیں۔ اس تھیوری میں وقت کو آزاد تخلیقی لہر کے طور پر کوئی مقام نہیں دیا گیا۔ یہ بیتتا نہیں ہے۔ ہونیاں ہوتی نہیں ہیں صرف ہمارا ان سے واسطہ پڑ جاتا ہے۔ لیکن اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ تھیوری وقت کی بعض ایسی خصوصیتوں کی جانب پیٹھ کر لیتی ہے جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان خصوصیتوں کے علاوہ جن کو اس تھیوری نے اس لئے اعتنا کے قابل جانا ہے کہ نیچر کے ان پہلوؤں کا کسی طور طریقے سے بیان ہو سکے جن کو ریاضیاتی طور پر زیر بحث لایا جا سکتا ہے۔ زمان کی نوعیت کے بارے میں ہماری معلومات میں مزید اضافہ ممکن نہیں ہے۔ ہم ایسے اناڑیوں کے لئے جن کا مطالعہ گہرا نہیں ہے ممکن نہیں ہے کہ سمجھ سکیں کہ آئن سٹائن جسے زمان کہتا ہے اس کی اصلیت کیا ہے۔ یہ عیاں ہے کہ اس کا زمانہ برگسانی دوام محض نہیں ہے۔ ہم اسے زمان مسلسل بھی نہیں کہہ سکتے۔ کانٹ کے مطابق زمان مسلسل علیت کی جان ہے۔ علت اور معلول باہم یوں پیوست ہیں کہ زمانی طور پر علت ہمیشہ معلول سے پہلے آتی ہے اور اگر وہ نہ ہو تو یہ دوسرا بھی نہیں ہوتا۔ اگر ریاضیاتی زمانہ زمان مسلسل ہے تو اس تھیوری کی بناء پر یہ ممکن ہے کہ مشاہدہ کرنے والے کی اور اس نظام کی طراریوں (۱۱) کا جس میں شدنیوں کا ایک خاص دستہ وقوع پذیر ہو رہا ہو ٹھیک طرح انتخاب کرکے ہم معلول کو اس کی علت سے پہلے لے آئیں۔ مجھے تو یوں لگتا ہے کہ زمان کو اگر مکان کی چوتھی بعد سمجھ لیا جائے تو وہ اصل میں زمان رہتا ہی نہیں۔ عہد حاضر کے ایک روسی مصنف "اوس پنسکی" نے اپنی کتاب "نظام ثالث" میں چوتھی بعد کا یہ تصور پیش کیا ہے کہ یہ کسی تین بعدوں والی شکل کی کسی اس جانب کو حرکت ہے جس سے وہ کوری ہے۔ جس طرح کسی نقطے کسی لکیر اور سطح کی کسی اس جانب کو حرکت سے جس سے وہ پہلے تہی ہیں ہم کو مکان کی تین بعدیں ملتی ہیں اسی طرح تین ابعاد والی کسی شکل کی کسی اس طرف کو حرکت جس سے وہ پہلے تہی ہے ہم کو مکان کی چوتھی بعد دیتی ہے اور چونکہ وقت وہ فاصلہ ہے جو واقعات کو جس طرح وہ رونما

ہوتے ہیں اسی ترتیب سے الگ الگ کرتا ہے اور ان کو جدا جدا مجموعوں میں جکڑ دیتا ہے اس لئے صریحاً" وہ بھی ایک ایسا فاصلہ ہے جو اسی جانب کو ہے جس سے تین ابعادی مکان پہلے تھی ہے۔ ایک نئی بعد کے طور پر یہ فاصلہ جو شدیوں کو ان کے رونما ہونے کی ترتیب کے مطابق الگ الگ کرتا ہے سہ بعدی مکان کی ابعاد کے ذریعے اندازہ ناپذیر ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ہم سال کا سینٹ پیٹرز برگ کے حوالے سے اندازہ نہیں لگا سکتے۔ یہ تین بعدی مکان بھی کسی بعد کے متوازی نہیں ہے بلکہ سب ابعاد پر عمودی ہے ۔ ایک اور جگہ اسی کتاب میں اوس پنسکی ہماری زمانی حس کو ایک دھندلی سی مکانی حس گردانتا ہے اور ہماری نفسی بناوٹ کو سامنے رکھ کر دلیل دیتا ہے کہ کسی دو یا تین بعدی موجودات کو یہ بلند تر بعد ضروری طور پر ہمیشہ تسلسل زمانی معلوم ہو گی۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم تین بعدوں والی موجودات جس کو زمانہ کہتے ہیں اصل میں وہ وہ بعد مکانی ہے جس کا ہمیں پوری طرح ادراک نہیں اور جو اپنی چکونگی کے لحاظ سے پوری طرح درک کی گئی اقلیدسی مکاں کی ابعاد سے مختلف نہیں۔ دوسرے لفظوں میں زمانہ کوئی امرواقعہ قسم کی تخلیقی حرکت نہیں ہے اور جن کو ہم آنے والے واقعات کہتے ہیں وہ نئی شدنیاں نہیں ہیں بلکہ وہی چیزیں ہیں جو پہلے سے انجانے مکان کی کوکھ میں موجود ہیں۔ لیکن اقلیدسی تین ابعاد کے علاوہ ایک اور بعد کی تلاش میں اوس پنسکی کو حقیقی زمان مسلسل کی ضرورت ہے۔ اس فاصلے کی جو واقعات کو ان کے ہونے کے آگے پیچھے کو قائم رکھتا ہوا الگ الگ کرتا جائے۔ اس طرح وقت جس میں (دلیل کے ایک زینے کا مقصد پورا کرنے کے لئے) ضرورت تھی کہ آگے پیچھے کو مان لیا جائے اور مان بھی لیا گیا آگے چل کر اس سے اس کی یہ خصوصیت چپکے سے ہتھیا لی گئی اور وہ مکان کی دوسری ابعاد اور خطوط سے کسی طرح بھی کوئی مختلف چیز نہ رہا۔ اوس پنسکی وقت کی اس سلسلہ واری کے باعث ہی اس کو مکان میں ایک حقیقی قسم کی نئی سمت قرار دینے کے قابل ہوا تھا اور اگر یہ خصوصیت مغالطہ ہے تو وہ اوس پنسکی کی اصلی سمت کی ضرورت کو کیونکر پورا کر سکتی ہے۔ اب ہم دریابی کے دیگر مدارج کی طرف آتے ہیں۔ یعنی زندگی اور شعور کی جانب۔ شعور کو ہم زندگی سے ایک نئے انحراف کا نام دے سکتے ہیں۔ اس کا کام ایک نوری نقطہ مہیا کرنا ہے تاکہ یہ زندگی کی آگے کی جانب پر جوش گامزنی کو منور کر سکے۔

یہ ایک طرح کی چوکسی ہے۔ اپنے آپ کو مجتمع کرنے کی کیفیت ہے جس کے ذریعے زندگی ان تمام یادوں اور سنکتوں کا دربند کرنے کی راہ نکال لیتی ہے جن کا کسی عمل کے ساتھ اس وقت واسطہ نہیں ہوتا۔ اس کی کوئی واضح حدود نہیں ہیں جیسے جیسے موقع ملتا ہے ویسے ویسے یہ شعور سمٹتا پھیلتا رہتا ہے اور اس کو مادے کی سلسلہ کاری کا ہی ایک اور شگوفہ سمجھنا اس کے بے حصر عمل ہونے سے انکار کر دینا ہے اور اس طرح گویا اس سارے علم کے اعتباری ہونے سے بھی جو اس کے سوا کچھ نہیں کہ شعور کا باقرینہ اظہار ہے۔ اس طرح شعور زندگی کے غیر مادی اصول کی ایک قسم ہے جس کو جوہر کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ ہاں ایک ترتیب دینے والا اصول کہا جا سکتا ہے۔ وطیرے کا ایک خاص انداز جس میں اور کسی خارجی طاقت کے سہارے چلنے والی مشین کے وطیرے میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے پھر چونکہ ہم خالص غیر مادی توانائی کا تصور اسی طرح کر سکتے ہیں کہ محسوس ہونے والے عناصر کے کسی خاص مجموعے کے ساتھ اس کو ملا دیں جس کے ذریعے وہ توانائی اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اس لیے ہم اس مجموعے کو ہی اس معنوی توانائی کا مولد خیال کرنے لگتے ہیں۔ مادے کی دنیا میں نیوٹن کی اور نیچرل ہسٹری میں ڈارون کی دریافتیں میکانیت ہی کی غمازی کرتی ہیں۔ یہ خیال کیا گیا تھا کہ ساری مشکلات اصل میں طبیعیات کی مشکلیں ہیں۔ توانائی اور ایٹم اپنے اندر کی خود باش (۱۲) خاصیتوں کے ساتھ زندگی، سوچ، ارادہ اور احساس سمیت ہر گھونگھٹ کو اٹھا سکتے ہیں۔ یہ میکانکی تصور خالص مادی تصور تھا اور ان کا دعویٰ تھا کہ نیچر کی ہر گرہ کی کشود اس کے ہاتھ میں ہے۔ علم حیات کے میدان میں میکانیت کے خلاف اور اس کی حمایت میں یہ جنگ ابھی پورے زوروں پر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا حسی ادراک کے انکشافات کے ذریعے موجود حقیقی کی جانب جانے کی راہ ضروری طور پر اس کی وہی جھلک دکھاتی ہے جو اس جھلک سے بنیادی طور پر مختلف ہے جو مذہب اس کے اصلی روپ کے بارے میں پیش کرتا ہے۔ کیا طبعی سائنس پکی طرح مادہ پرستی کی جانب جھک گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس کی تھیوریوں میں پیش کیا گیا علم اعتبار کے قابل ہے کیونکہ ان کا کھوٹا کھرا پہچانا جا سکتا ہے اور اس طرح نیچر کی شدنیوں کا پہلے سے پتا بھی چل سکتا ہے اور ان پر قابو بھی پایا جا سکتا ہے لیکن ہمیں کبھی بھولنا نہیں چاہیے کہ سائنس حقیقت میں حقیقت کل کی کوئی باہم

مربوط قسم کی دکھاوٹ نہیں ہے۔ یہ تو آس کے انگ انگ کی دکھاوٹوں کی کھچڑی ہے۔ مشاہدے اور تجربے کے وہ ٹکڑے جن کی ڈھب سے پیوند کاری بھی نہیں ہوئی۔ نیچر کے ساتھ تعلق رکھنے والی سائنسوں کا واسطہ مادے سے ہے۔ زندگی سے ہے اور ذہن سے ہے لیکن جب پوچھا جائے کہ مادہ زندگی اور ذہن کس طرح ایک دوسرے سے متعلق ہیں تو ان مختلف سائنسوں کے پیوندوں کے بے ڈھنگے پن کا پول کھل جاتا ہے جو ان کے متعلق لب کشائی کرتی ہیں اور یہ بھی معلوم ہونے لگتا ہے کہ یہ سائنسیں فرداً فرداً ہمارے سوال کا مکمل جواب دینے کے قابل نہیں ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ مختلف سائنسیں ان گدھوں کی طرح ہیں جو نیچر کی لاش پر جھپٹتی ہوئی اس کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لئے بھاگی جا رہی ہیں۔ نیچر کو سائنس کا موضوع کام چلانے کے لئے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ غلطی سے بچنے کے لالچ میں سائنس مجبور ہے کہ نیچر کے ان حصوں کو ہی ہاتھ میں لے جن کے متعلق وہ کسی حتمی فیصلے تک پہنچ سکتی ہے۔ اس لئے جب اسی نیچر کو آپ پورے انسانی تجربے کے حوالے سے جاننے لگتے ہیں تو یہ اور ہی انداز دکھانے لگتی ہے ۔ اس طرح مذہب جس کو حقیقت کل ہی کی طلب ہے اور انسانی تجربے کے سارے مواد کو باہم مربوط کرنے کے عمل میں اسے مرکزی حیثیت دینی پڑتی ہے حقیقت کل کے کسی جزوی جلوے سے کیونکر جھینپ سکتا ہے۔ نیچرل سائنس اپنی اصل کے لحاظ سے ہی اجزائی ہے اور اگر وہ اپنے نسب سے' اور اپنے کسب سے ادھر ادھر نہیں ہوتی تو وہ حقیقت کل کا پورا دیدار کروا دینے والی کوئی تھیوری پیش کرنے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اسی لئے علم کو باقرینہ کرنے کی سعی میں ہم جن تصورات سے کام لیتے ہیں وہ اپنے مزاج کے لحاظ سے اجزائی ہیں اور ان کا استعمال تجربے کے جس درجے پر بھی کیا جاتا ہے اس کے مطابق ان کا مفہوم بدلتا رہتا ہے۔ مثال کے طور پر علت کے تصور کو لیں۔ اس کی بڑی خصوصیت اس کا معلول سے پہلے آنا ہے۔ لیکن یہ تصور طبعی سائنس جس چیز کے متعلق بحث کرتی ہے اسی کے مطابق ہو گا اور یہ سائنس ایک خاص قسم کی قدم برداری ہی کا مطالعہ کرتی ہے اور ان باقی اقسام سے کوئی سروکار نہیں رکھتی جن کا دوسروں نے مشاہدہ کیا ہو لیکن جس وقت ہم زندگی اور ذہن کی سطح پر آتے ہیں' علت کا یہ تصور ساتھ دینے میں ناکام رہ جاتا ہے۔ اس وقت ہم سوچ کے کسی اور قبیلے کے تصوروں کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ جاندار چیزوں

کا عمل چونکہ کسی مقصد سے جنم لیتا ہے اور اسی کے مطابق اس عمل کو ڈھالا جاتا ہے اسی لئے وہ علتی عمل سے بالکل مختلف ہوتا ہے اور ہماری تحقیق کا موضوع اب مقصد اور منشاء کے تصور کا تقاضا کرتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہ اندر سے اٹھتے ہیں اور علت کی طرح معلول کے لئے خارجی اور باہر سے اثر انداز ہونے والے نہیں ہوتے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک جاندار کے عمل کے ایسے پہلو بھی ہوتے ہیں جو نیچر کی دوسری صورتوں کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں اور ان پہلوؤں کی طرف دھیان دینے لگیں تو ہمیں فزکس اور کیمسٹری کے تصورات کی ضرورت پڑے گی۔ لیکن بنیادی طور پر کسی جاندار کا وطیرہ موروثی چیز ہے اور ایسا نہیں ہے کہ سالماتی طبیعیات کی اصطلاحوں کے ذریعے ہم اسے پوری طرح کھول کر بیان کر سکیں۔ لیکن چونکہ زندگی پر میکانکی تصور کو برتا گیا ہے اس لئے ہمیں دیکھنا ہے کہ یہ کوشش کہاں تک کامیاب رہی ہے۔ بدقسمتی سے میں کوئی حیات شناس نہیں ہوں اور مجبور ہوں کہ ان سے معاونت طلب کروں جو اس کے ماہر ہیں۔ چنانچہ جے ایس ہالڈین یہ بتانے کے بعد کہ ایک جاندار اور ایک مشین میں یہ فرق ہے کہ جاندار آپ اپنی سنبھال بھی کر سکتا ہے اور نسل افزائی بھی کر سکتا ہے یوں رقم طراز ہے:

"اس طرح یہ ظاہر ہے کہ خواہ ہم کو جاندار میں بھی کئی باتیں ایسی ملتی ہیں کہ جب تک اچھی طرح غور نہ کیا جائے ان کو طبیعیاتی اور کیمیائی لحاظ سے کل روپی سمجھ لینا آسان لگتا ہے۔ لیکن ساتھ ساتھ ایسی باتیں بھی ہیں جن کے متعلق اس قسم کی کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اپنی سنبھال اور نسل افزائی۔ کل وادی (۱۳) خیال کرتے ہیں کہ جسمانی پرزے بنے ہی اس طریقے سے ہوتے ہیں کہ وہ اپنی سنبھال بھی کر سکتے ہیں مرمت بھی اور تولید بھی۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ قدرتی انتخاب کے طویل سلسلے میں اس قسم کے کل پرزے اپنے آپ ہی دھیرے دھیرے پیدا ہوتے گئے ہیں۔ آیئے اس بات کی پرکھ کریں جب ہم کسی واقعہ کو کل روپی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں تو ہم اس کو بعض ایسے الگ الگ حصوں کی سیدھی سادی خاصیتوں کے لازمی نتیجے کے طور پر بیان کرتے ہیں جو اس واقعہ میں ایک دوسرے پر اثر ڈالتے ہیں کسی شدنی کی تشریح یا بازگوئی کا نچوڑ یہ ہے کہ پوری کاوش کے بعد ہم اس بات تک پہنچے ہیں کہ کسی شدنی میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے

والے حصے بعض سادہ مگر مخصوص خاصیتیں رکھتے ہیں اور ایک جیسے حالات میں ان سے ایک جیسا ہی عمل سرزد ہوتا ہے۔ میکانکی رنگ کی تاویل کے لئے ضروری ہے کہ ان اجزاء کو پہلے سے ہی فرض کر لیا جائے جو رد عمل پیدا کرتے ہیں۔ مخصوص گن رکھنے والے اجزاء کی جب تک ایک ترتیب فرض نہ کرلی جائے میکانکی تاویل کی بات بے معنی ہے۔ ایک تولیدی یا اپنی آپ سنبھال کر سکنے والی مشین کے وجود کو فرض کر لینا گویا ایک ایسی بات کو مان لینا ہے جس سے زیادہ مہمل بات کوئی ہو ہی نہیں سکتی۔ فزیالوجی کے عالم اکثر مہمل اصطلاحیں برت جاتے ہیں لیکن تناسلی کل سے زیادہ مہمل کوئی ترکیب نہیں ہو سکتی کسی موجود تولیدی میں کلائے ملتا جلتا جو بھی روپ ہو سکتا ہے نسل افزائی کے سلسلے سے اس کا کوئی بھی واسطہ نہیں ہوتا اور اسے ہر نسل میں اپنے آپ کو پھر سے ہی ترتیب دینا پڑتا ہے کیونکہ تولیدی وجود سے نسل تو اس کے اپنے جسم کی ایک چھوٹی سی ریخت سے چلتی ہے۔ اسی لئے نسل افزائی میں کوئی میکانیت نہیں ہو سکتی کسی ایسی کل کا تصور ہی اپنے آپ کو جھٹلانے والا ہے جو اپنے آپ کو سدا سنبھالتی بھی ہے اور بقائے نسل بھی کرتی ہے کیونکہ بقائے نسل کرنے والی کل ایک ایسی کل ہو گی جس کے اجزاء نہیں ہوں گے اور اسی لئے اس کو کل نہیں کہا جا سکتا۔"

یوں زندگی ایک ایسا مظہر ہے جس کی کوئی مثال نہیں اور میکانیت کا تصور اس کا تجزیہ کرنے میں اپاہج ہے۔ ایک اور مشہور عالم حیات دریش کے لفظوں میں اس کی حقیقت الامری تمامیت ایک ایسی قسم کی وحدت ہے جس کو ہم ایک لحاظ سے کثرت بھی کہہ سکتے ہیں۔ بڑھنے اور ماحول کے مطابق ڈھلنے کے تمام مقصد بھرے سلسلوں میں (خواہ یہ ڈھل جانا نئی عادتیں اختیار کر کے حاصل کیا جائے خواہ پرانی عادتوں میں اضافہ کر کے) اس کا ایک اپنا راہ عمل ہوتا ہے جس کا مشین کے بارے میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور کوئی لائحہ عمل گرہ میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عمل کے سوموں کا پورا پتا کسی ماضی بعید کی طرف اشارہ کئے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور اسی لئے اس کی اصل کی تلاش کسی ایسی معنوی حقیقت میں کرنی چاہیے جو کسی مکانی تجربے کے روپ میں بے نقاب تو ہو سکتی ہے لیکن اس روپ کے تجزیئے کے ذریعے اس کو دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بنیادی چیز زندگی ہے اور

آئے دن کی طبیعیاتی اور کیمیائی عمل آرائیوں سے پہلے کی ہے جن کے پر ماتھے اس مخصوص وطیرے سے ادھر ادھر ہونا لکھا ہوا نہیں ہے جو ارتقاء کے طویل عرصہ میں ان کا مقدر بن چکا ہے۔ یہی نہیں زندگی پر میکانکی تصورات کا اطلاق جس سے یہ نتیجہ نکالنا ضروری ہو جاتا ہے کہ عقل ارتقا کی ایک پیداوار ہے سائنس کو تحقیق کے اپنے ہی خارج پرست اصول سے ٹکرا دیتا ہے یہاں میں ولڈن کار کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں جس نے اس ٹکراؤ کو بڑے تیکھے لفظوں میں بیان کیا ہے:

"اگر عقل ارتقاء زادہ ہے تو نیچر اور زندگی کی ابتدا کے متعلق سارا میکانکی تصور بے معنی ہو جاتا ہے اور سائنس کے اس اصول میں تبدیلی کی ضرورت ہے جس کو اس نے اپنایا ہوا ہے۔ اس اصول کو بیان کرتے ہی اس کا تناقض نظر آنے لگتا ہے۔ عقل حقیقت موجودات کو سمجھنے کی ایک طرز ہے۔ پھر یہ خود کس طرح کسی ایسی چیز کی ارتقائی صورت ہو سکتی ہے جو ادراک کی اس طرز کی محض تجرید کے طور پر موجود ہے جس کو عقل کہتے ہیں۔ عقل اگر زندگی کا ایک ارتقاء ہی ہے تو اس زندگی کا تصور جو اسے ادراک کے ایک خاص انداز کے طور پر ارتقاتی ہے کسی ایسی میکانکی حرکت کی تجریدی صورت سے زیادہ پلے پڑنے والی قوت کا تصور ہو سکتا ہے جس کو عقل اس کے ادراکی مافیہ کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنے سامنے لا سکتی ہے۔ بات کو اور آگے بڑھاتے ہوئے اگر عقل زندگی کے ارتقاء کی ایک پیداوار ہی ہے تو یہ مطلق نہیں ہو سکتی بلکہ اس قوت پر منحصر ہو گی جس نے اس کو ارتقایا ہے پھر کس طرح اس قسم کی حالتوں میں سائنس جاننے کے داخلی پہلو کو دور باش کہتے ہوئے خارجی دنیا میں جو کچھ اس کا مقدر بن رہا ہے اس کو مطلق جان کر اس پر اپنی دیوار کھڑی کر سکتی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حیاتیات سے تعلق رکھنے والی سائنسوں نے اب اس سائنسی اصول پر دوبارہ غور کرنے کی ضرورت کا احساس دلا دیا ہے۔"

اب میں ایک اور راہ سے سوچ اور زندگی کی اولیت تک پہنچنے اور تجربے کی پڑتال کرنے میں آپ کو مزید آگے لے جانے کی کوشش کرتا ہوں۔ اس سے زندگی کی اولیت پر بھی روشنی پڑ جائے گی اور ایک روحی عمل کے طور پر اس کی چکونگی کے

بارے میں بھی ہمیں بصیرت حاصل ہو جائے گی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے کائنات کو ساکن نہیں بلکہ شدنوں کی ایک ایسی بافت قرار دیا ہے جس میں یہ خوبی ہے کہ وہ ایک مسلسل تخلیقی رو ہے۔ زمان میں نیچر کی گزر کا غالباً یہ وہ گن ہے جس کو قرآن نے تجربے کا سب سے اہم پہلو قرار دے کر خاص طور سے اس پر زور دیا ہے اور (جس طرح امید ہے کہ میں آگے چل کر بتاؤں گا) وہ حقیقت کل کی اصلیت کو جاننے کے لئے سب سے بہتر سراغ مہیا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں کچھ آیات (۳ : ۹۱ – ۱۹ – ۲ : ۱۶۴ – ۲۴ : ۴۴) کی جانب میں پہلے آپ کی توجہ مبذول کرا چکا ہوں لیکن چونکہ بات بڑی اہمیت والی ہے اس لئے یہاں میں کچھ اور آیات کا اضافہ کرتا ہوں :

"بلا شبہ رات اور دن کے بدل بدل کر آنے میں اور اس سب میں جو خدا نے آسمانوں میں اور زمین میں پیدا کیا ہے ان کے لئے نشانیاں ہیں جو اس سے ڈرتے ہیں (۱۰ : ۶)

" اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے آنے والا بنا دیا ہے۔ ان کے لئے جو یاد خدا کرنا چاہیں یا شکر خدا " (۲۵ : ۶۲)

"کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے یوں انتظام کیا ہے کہ رات دن کے بعد آئے اور دن رات کے بعد آئے اور کہ اس نے سورج کو اور چاند کو پابند کر دیا ہے ان قوانین کا جن کے ذریعے ہر ایک مقرر کر دی گئی منزل کی جانب گامزن ہے۔" (۳۱ : ۲۱)

" رات کو وہ دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے " (۳۹ : ۵)

" اور دن اور رات کا اختلاف اسی ہی کا ہے " (۲۳ : ۸۲)

آیات کا ایک اور دستہ بھی ہے جن سے پتا چلتا ہے کہ ہمارا زمانی ادراک اضافی ہے اور وہ آیات اس طرف اشارہ کرتی ہیں کہ یوں بھی ممکن ہے کہ شعور کی اور انجانی سطحیں بھی ہوں۔ لیکن میں پہلے بیان کی گئی آیات میں بتائے گئے تجربے کے اس پہلو کو ہی موضوع بحث بناؤں گا جو جانا پہچانا بھی ہے اور اہم بھی ہے۔ جدید فکر کے نمائندوں میں سے برگساں ہی ایک ایسا مفکر ہے جس نے زمان میں دوام کے روپ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ پہلے میں مختصر طور پر دوام کے بارے میں اس کے خیالات پیش کروں گا اور پھر اس کے تجزیئے کی نارسائی کی طرف اشارہ کروں گا تاکہ

کھل سکے کہ ہستی کے زمانی پہلو کی زیادہ مکمل جھلک کے لئے کون کون سی بات زیادہ ضروری ہے۔ ہمارے سامنے وجودی الجھن یہ ہے کہ ہستی کی اصل چگونگی کو کس طرح بیان آشنا کیا جائے۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ کائنات زمانے میں پافشار ہے لیکن اس کے ہم سے خارج میں ہونے کے باعث اس کی ہستی کے بارے میں گماں زدہ ہو جانے کا امکان ہے۔ زمان میں اس کی پافشاری کا مطلب پوری طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس قابل ہوں کہ ہستی کے کسی ایسے امتیازی روپ کا مطالعہ کر سکیں جس پر کوئی اعتراض نہ ہو سکتا ہو اور جس کے ذریعے دوام کی براہ راست دید کا مزید اطمینان ہو سکتا ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں کے متعلق جو میرے سامنے ہیں میرا ادراک سطحی سطحی سا اور خارجی ہے لیکن اپنی ذات کے متعلق میرا ادراک داخلی ہے، گہرا ہے اور غیر مبہم ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شعوری تجربہ ہی ہستی کا وہ امتیازی روپ ہے جس میں ہم حقیقت کل کے ساتھ پوری طرح ہم آغوش ہوتے ہیں اور اسی کا تجزیہ ہستی کے بنیادی مفہوم پر بھرپور روشنی ڈال سکتا ہے۔ جس وقت میں اپنے شعوری تجربے پر نظر گاڑتا ہوں مجھے کیا حاصل ہوتا ہے؟ برگساں کے لفظوں میں، میں ایک حال سے دوسرے حال میں ہوتا جاتا ہوں۔ میں گرم مہر ہوتا ہوں یا سرد مہر۔ خوش یا اداس، کام کرتا ہوں یا کچھ نہیں کرتا جو کچھ میرے آس پاس ہے اس کو دیکھتا ہوں یا کسی اور چیز کے متعلق سوچتا ہوں۔ حسیات، احساسات، ارادے اور تصورات ایسی تبدیلیاں ہیں جن میں میری ہستی بٹی ہوتی ہے اور اپنی اپنی نوبت پر اس کو اسی رنگ میں رنگتی جاتی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ میں نت بدلتا رہتا ہوں۔ یوں میری داخلی زندگی میں بے حرکتی نہیں ہے بلکہ تمام تر حرکت پیہم ہے۔ حالتوں کا ایک نہ رکتا ہوا سیل ہے۔ ایک مسلسل روانی ہے جس میں نہ کوئی قیام ہے نہ قیام گاہ۔ لیکن اس مسلسل تبدیلی کا زمانے کے بغیر تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے اپنے داخلی تجربے کی مماثلت کی بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ باشعور موجودگی کا مطلب ہی زمانے میں زندہ رہنا ہے۔ شعوری تجربے کی نوعیت کیا ہے اس طرف گہری نظر ڈالنے سے آشکار ہو جاتا ہے کہ نفس اپنی حیات درونی میں مرکز سے باہر کی جانب حرکت کرتا ہے۔ یوں کہہ لیجئے کہ اس کے دو پہلو ہیں جن کو تقویمی (۱۴) اور فاعلی (۱۵) کہا جا سکتا ہے۔ اپنے فاعلی پہلو کے حوالے سے اس کا تعلق مکانی دنیا کے ساتھ ہو جاتا ہے اور تلازمی

نفسیات کا موضوع یہی نفس فاملہ ہے۔ یعنی روز مرہ کی زندگی کا وہ معاملاتی نفس جس کا واسطہ ان چیزوں کے خارجی نظام سے ہے جو شعور کی پابرکاب حالتوں کا تعین کرتی ہیں اور ان پر ایک دوسرے سے جدا جدا ہونے کے اپنے مقامی رنگ ڈھنگ کی مہر لگاتی ہیں۔ نفس یہاں یوں لگتا ہے کہ اپنے سے باہر بس رہا ہوتا ہے اور مجموعی طور پر اپنی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے آپ کو مخصوص اور اسی لئے قابل شمار حالتوں کے ایک سلسلے کی صورت میں بے نقاب کرتا ہے پس نفس فاملہ کا زمان وہی ہے جس کو ہم طویل اور کوتاہ کہتے ہیں اور اس کو مکان سے الگ تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اس کا تصور مکانی نقطوں سے مل کر بنی ہوئی بالکل سیدھی لکیر کے طور پر ہی کر سکتے ہیں۔ یہ نقطے کسی سفر کی کتنی ہی منزلوں کی طرح ایک دوسرے کے لئے خارجی ہوتے ہیں۔ لیکن برگساں کے نزدیک اس طرح سمجھ لیا گیا زمانہ حقیقی زمانہ نہیں ہے۔ زمان مکانی میں موجودگی محض نام کی موجودگی ہے۔ شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ کرنے سے نفس کا تقویمی پہلو ہم پر بے نقاب ہو جاتا ہے۔ چیزوں کی ظاہری ترتیب میں کھوئے ہونے کے باعث اور جس پر ہم اپنی موجودہ صورت حال کی بناء پر مجبور بھی ہیں ہمارے لئے بہت ہی دشوار ہے کہ ہم تقویمی نفس کی جھلک ہی دیکھ سکیں۔ خارجی اشیاء کے تعاقب پیہم میں رہتے ہوئے ہم اس تقویمی نفس کے گرد ایک پردہ سا تن دیتے ہیں۔ جس کے باعث وہ ہمارے لئے ایک اجنبی سا ہو کر رہ جاتا ہے اور کسی گہرے مراقبے کے لمحوں میں ہی جب فاعلی پہلو معطل ہو جاتا ہے ہم اپنے زیادہ گہرے من میں غوطہ لگا کر تجربے کے اس داخلی مرکز تک چلے جاتے ہیں۔ اس عمیق تر ایگو کی زندگی جس سلسلہ اعمال سے عبارت ہے اس میں شعوری حالتیں ایک دوسرے میں گھل مل جاتی ہیں۔ نفس تقویمی کی وحدت اس جرثومہ کی وحدت کی سی ہے جس میں اس کے اپنے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں اور کسی کثرت کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسی وحدت کے طور پر جس کے اندر ہر تجربہ سارے کے سارے وجود میں رچا بسا ہوتا ہے۔ ایگو کی تمامیت میں حالتوں کی عددی تفریق بالکل نہیں ہے کہ اس کے عناصر کی گونا گونی نفس فاملہ کے برعکس تماماً وصفی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر ہے' حرکت ہے' لیکن یہ تغیر اور حرکت تقسیم ناپذیر ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں سرایت کر جاتے ہیں اور اپنے مزاج کے لحاظ سے سلسلہ وار نہیں ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ نفس

تقویمی کا زمان ایک واحد ہنوز ہے جس کو نفس فاصلہ مکانی دنیا کے ساتھ اپنا واسطہ پڑنے پر دھاگے میں پروئے ہوئے مالا کے منکوں کی طرح ہنوزوں کے سلسلے میں ریزہ ریزہ کر دیتا ہے اور مکانی ملاوٹ سے پاک دوام خالص یہی کچھ ہے۔ قرآن اپنے مخصوص سادہ انداز میں ذیل کی آیتوں کے اندر دوام کے انہیں سلسلہ وار اور غیر سلسلہ وار پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

" اور توکل کرو اسی جیونہار پر جسے مرنا نہیں ہے اور اسے سراہتے ہوئے اس کی پاکیزگی بیان کرو جس نے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب چھ دن میں بنائے اور پھر عرش پر بیٹھ گیا۔ وہ بڑی مہروالا ہے " (۲۵ : ۵۹)

" بے شک ہم نے ہر چیز کو ایک تقدیر دے کر پیدا کیا اور ہمارا امر تو واحد تھا آنکھ جھپکنے جیسا سریع (۵۴ : ۴۹)

اگر ہم اس پا برکابی کی طرف جو تخلیق میں ودیعت کی گئی ہے خارجاً " دیکھیں یعنی اگر ہم اس کو ذہنی طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو یہ ہزاروں سالوں پر پھیلا ہوا ایک سلسلہ عمل معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قرآن کی اصطلاح میں اور عہد نامہ عتیق کے مطابق بھی خدائی دن ہزار سال کے برابر ہے۔ لیکن ایک اور جانب سے یہ تخلیقی سلسلہ عمل جو ہزاروں سالوں میں پھیلا ہوا ہے تقسیم ناپذیر فعل واحد ہے اور آنکھ کی جھپک کی مانند لیکن دوام خالص کا داخلی طور پر ہونے والا احساس بیان میں نہیں آ سکتا۔ کیونکہ زبان تو ہمارے روزمرہ کے نفس فاصلہ سے تعلق رکھنے والے سلسلہ وار زمان کے سہارے وجود میں آتی ہے۔ ایک مثال شاید اس کی مزید وضاحت کر دے۔ طبعی سائنس کے مطابق سرخ حسئے کا سبب اس لہری حرکت کی سرعت ہے جس کی چار سو کھرب میل فی سیکنڈ کے حساب سے لوٹ پلٹ ہوتی ہے۔ اگر ہم اس زبردست لوٹ پلٹ کو خارجاً دیکھ سکیں اور دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے اس کو شمار کیا جا سکے (کیونکہ خیال کیا جاتا ہے کہ آنکھ اس سے زیادہ روشنی برداشت نہیں کر سکتی) تو یہ گنتی ختم کرنے میں چھ ہزار سے بھی زیادہ برس لگیں۔ لیکن ادراک کے یک تنی اور یک دمی ذہنی عمل میں آپ لہری حرکت کی اس لوٹ پلٹ کو یکجا کر لیتے ہیں جو عملی طور پر شمار ناپذیر ہے۔ اور اس طرح ذہنی عمل تسلسل کو دوام میں بدل لیتا ہے۔ گویا نفس تقویمی کسی حد تک نفس فاصلہ کی اصلاح کرنے والا ہے کیونکہ یہ ان تمام "

ہنوزوں " اور " این جائیوں " کو (جن سے زماں و مکاں) کی نفس فاصلہ کے لئے وہ
چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں مراد ہیں جن کے بغیر اس کا نام نہیں چلتا) ترکیب دے کر
شخصیت کے مربوط مجموعے کی شکل دے دیتا ہے۔ اس لیے زمان خالص،
ہمارے شعوری تجربے کے گہرے تجزیئے کے ذریعے منکشف
بازگرداں پلوں کی لڑی نہیں ہے۔ ایک نمو پذیر
رہ جاتا ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ اور حال میں دخیل
کسی پیش پا افتادہ چیز کی طرح نہیں دیا جاتا جس کو
میں دیا جاتا ہے کہ وہ ایک کھلے امکان کے روپ میں اس لی
ہوتا ہے۔ قرآن نے وقت کو یہی بڑھتے جانے والی تمامت جان کر ہی ۔ ر
ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس لفظ کو اسلامی دنیا میں بھی اور اس سے باہر بھی بہت غلط سمجھا گیا ہے۔ زمان میں جو امکانات ہیں ان کے بے نقاب ہونے سے پہلے کے روپ کا نام تقدیر ہے۔ یہ علت اور معلول کے اس دام سے آزاد زمان سے عبارت ہے جس میں منطقی سمجھ اس کو گرفتار رکھتی ہے۔ مختصراً یہ زمان ہے جیسے وہ محسوس ہوتا ہے وہ نہیں ہے جیسے وہ سوچا جاتا ہے' یاشمار کیا جاتا ہے۔ اگر آپ مجھے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کا شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے تو میں اس کا کوئی باعث نہیں بتا سکوں گا۔ بجز اس کے کہ میں کہہ دوں کہ موجودات کا مزاج ہی ایسا ہے کہ اس کے ان گنت امکانات میں سے دو امکان ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی جانوں کے روپ میں ایک ہی سمے میں ظہور پذیر ہوں ۔ تقدیر کے روپ میں ہی زمانہ ہر چیز کی روح ہے۔ جس طرح قرآن کہتا ہے "خدا نے ہر شے کو پیدا کیا اور ہر ایک کو اس کی سرنوشت دے دی" (۵۴:۱۹۵) اس لئے کسی چیز کی سرنوشت کوئی ایسی بے رحم قسمت نہیں ہے جو کسی کار فرما کی طرح باہر سے محو کار ہے یہ تو اس چیز کی اپنی داخلی رسائی ہے۔ اس کے وہ امکانات ہیں جو تکمیل آشنا ہو سکتے ہوں اور جو اس کے اندر کی گہرائیوں ہی میں ہیں اور کوئی خارجی دباؤ محسوس کیے بغیر باری باری اپنے آپ کو حقیقت بتائے جاتے ہیں پس دوام کی وحدت کامل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت کل کے بطن میں گویا ڈھلے ڈھلائے واقعات موجود ہیں جو ریت گھڑی میں ریت کے ذروں کی طرح ایک ایک کر کے گرتے رہتے ہیں اگر زمان حقیقی ہے اور ایک جیسے ان

پلوں کی تکرار نہیں ہے جو شعوری تجربے کو ایک مغالطہ بنا دیتے ہیں تو موجود حقیقی کی
زندگی میں کا ہر لمحہ تازہ کار ہے اور اس کو جنم دے رہا ہے جو بالکل انوکھا ہے۔ اور
کا پہلے سے اندازہ نہیں لگایا جاسکتا قرآن کہتا ہے کہ "ہر روز اس کے لیے ایک
... ۲۹.۵۵) زمان حقیقی میں موجودگی کا مطلب زمان سلسلہ وار کی
اسے لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرنا ہے اور اس تخلیق میں
تو یہ ہے کہ ہر تخلیقی عمل آزاد عمل ہوتا ہے
میکانکی عمل کی خصوصیت ہوتی ہے اسی لیے زندگی
ں اصطلاحوں میں تشریح ممکن نہیں۔ سائنس میکانکی تکرار کے
ریعے واردات کی یک رنگیاں ثابت کرنے کے درپے رہتی ہے لیکن
ندی اپنی تازہ کاری کے زبردست احساس کے باعث پابندی گوارا نہیں کرتی اور اس
طرح کسی مجبوری کے دام میں نہیں آتی اسی لیے سائنس زندگی کو سمجھنے سے قاصر ہے
وہ ماہر حیات جو زندگی کی میکانکی تشریح کے درپے ہے اس لئے یوں کرتا ہے کہ وہ
اپنے مطالعہ کو زندگی کی ان ادنیٰ صورتوں تک محدود رکھتا ہے جن کا وطیرہ کل روپی
عمل کی جھلک دیتا ہے۔ اگر وہ زندگی کو اس روپ میں دیکھے جیسے وہ اس کے اپنے اندر
سے جھلک رہی ہے کہ اس کا اپنا ذہن آزادی کے ساتھ انتخاب کرتا ہے، ٹھکراتا ہے،
عذر کرتا ہے ماضی اور حال کا پوری طرح جائزہ لیتا ہے اور نیرو مندانہ آئندہ کا تصور
کرتا ہے تو مجھے یقین ہے کہ اپنے کل روپی تصوروں کا ادھورا پن اس پر کھل جائے۔

اس لئے اپنے شعوری تجربے سے مماثلت کی بناء پر ہم یہ قیاس کرسکتے ہیں کہ
کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے لیکن ہم کسی حرکت کا تصور اس خاص چیز کے بغیر
کیسے کرسکتے ہیں جو حرکت کرتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شے کا تصور اشتقاقی ہوتا
ہے ہم حرکت سے اشیا کا اشتقاق تو کرسکتے ہیں لیکن بے حرکت اشیا سے حرکت کا
اشتقاق نہیں کرسکتے مثال کے طور پر اگر ہم فرض کر لیں کہ مادے کے ایٹم ہی ازلی
حقیقت کل ہیں جس طرح دیمقراطیس کے ایٹم، تو ہمیں حرکت کو ان میں باہر سے لا
کر داخل کرنا پڑے گا اور ایک ایسی چیز کے طور پر جو ان کی فطرت کے لیے اجنبی
ہوگی۔ دوسری طرف اگر ہم حرکت کو ازلی مان لیں تو ساکن چیزیں اس میں سے اخذ کی

جا سکتی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ طبعی سائنس نے جملہ اشیا کو حرکت میں بدل کر رکھ دیا ہے۔ جدید سائنس میں ایٹم کی جان برق ہے کوئی برقائی ہوئی چیز نہیں ہے علاوہ ازیں کسی چیز کے بلا واسطہ تجربے کے وقت اس کا کوئی مخصوص ناک نقشہ نہیں ہوتا کیونکہ بلا واسطہ تجربہ ایک تسلسل لئے ہوتا ہے اور اس میں امتیازات نہیں ہوتے۔ جن کو ہم اشیا کہتے ہیں اصل میں نیچر کے تسلسل کے اندر کی وہ شدنیاں ہیں جن کو سوچ قید مکانی میں لے آتی ہے۔ اور اس طرح ان کو عملی سہولت کے پیش نظر ایک دوسرے سے الگ گردانتی ہے۔ کائنات جو ہم کو ایک مجموعہ اشیا معلوم ہوتی ہے کوئی ایسی ٹھوس شے نہیں ہے جس نے خلا گیری کی ہوئی ہو۔ یہ کوئی شے نہیں فعل ہے برگساں کے نزدیک سوچ کی فطرت سلسلہ وار ہے۔ حرکت کے ساتھ اس کی رسم و راہ اسی طرح ممکن ہے کہ اس کو وہ بے حرکت نقطوں کی لڑی کے طور پر دیکھے ویسے سوچ بنیادی طور پر حرکت ہی حرکت ہے اور ہم کو وہ اگر بے حرکتیوں کا سلسلہ نظر آتی ہے تو اپنی اس کارروائی کے باعث کہ اس کا بے حرکت ذہنی تصورات کے ساتھ واسطہ ہے ان بے حرکتیوں (۱۶) کا مل کر رہنا اور آگے پیچھے ہونا ہی زمان و مکاں کا سر چشمہ ہے۔

برگساں کے خیال میں حقیقت کل مشینی (۱۷) قسم کی ایک ایسی نشوی بے قید اور خلاق حرکت ہے جس کا پہلے سے اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ سوچ اس کو قید مکانی میں لے آتی ہے اور اشیا کی کثرت کے روپ میں دیکھتی ہے۔ اس جگہ اس خیال کی پوری طرح پرکھ نہیں کی جا سکتی اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ برگساں کا توانائی کا نظریہ ارادے اور سوچ کی اس دوئی پر جا ختم ہوتا ہے جس پر قابو نہیں پایا جاسکتا۔ اس کا سبب اصل میں یہ ہے کہ عقل کے متعلق اس کی رائے ادھوری ہے اس کے خیال میں یہ ایک ایسی مصروفیت ہے جس کا کام کسی شے کو قید مکانی میں لے آنا ہے یہ مادے ہی سے تشکیل پاتی ہے اور میکانکی زمرے ہی اس کے اختیار میں ہوتے ہیں لیکن جس طرح میں پہلے لیکچر میں بتا چکا ہوں سوچ اس سے بھی گہری حرکت ہے جہاں وہ حقیقت کل کو بے حرکت ٹکڑوں میں ریزہ ریزہ کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے وہاں اس کا اصل کام یہ ہے کہ تجربے کے عناصر ترکیبی کو اس کی مختلف سطحوں کے حسب حال زمروں سے کام لیتے ہوئے یک جان کردے یہ بھی اسی قدر نامیہ ہے جس قدر زندگی

ایک نمو پذیر چیز کے طور پر زندگی کا آگے کو بڑھنا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ ساتھ ساتھ وہ اپنے مختلف مدارج کو باہم مربوط بھی کرتی جائے۔ اس ربط باہم کے بغیر یہ کوئی ایسی شے نہیں رہے گی جو کسی قرینے کے ساتھ تکامل پاتی ہو مقاصد اس کی راہنمائی کرتے ہیں اور مقاصد کا ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ عقل اس کی رگ رگ میں رچی ہوئی ہے عقل کی کارکنی مقاصد کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔

شعوری تجربے میں زندگی اور سوچ ایک دوسرے میں رچی ہوتی ہیں ان میں وحدت آجاتی ہے اس لیے سوچ اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے وہی کچھ ہے جو زندگی ہے نیز برگساں کی رائے ہے کہ اپنی تخلیقی آزادی میں نشوی انگیخت کا زور دے کر آگے کو بڑھنا کسی فوری یا بعدی مقصد کے نور سے روشنی حاصل نہیں کرتا نہ کسی خاص نتیجے پر اس کی نگاہ ہوتی ہے یہ تو اپنی کرنے والی' کسی کی نہ ماننے والی' بے ترتیبی اور اپنے وطیرے میں پہلے سے کسی پیش گوئی کی متحمل نہ ہونے والی ہے یہیں پہنچ کر ہمارے شعوری تجربے کے متعلق برگساں کے تجزیئے کا ادھورا پن ظاہر ہوجاتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کو ماضی کی طرح خیال کرتا ہے جو حال کے ساتھ ساتھ بھی چلتا ہے اور اس میں عمل پیرا بھی ہوتا ہے۔ وہ بھول جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو پیش بینی کرنا ہے۔ زندگی توجہ کی سرگرمیوں کا ایک سلسلہ ہی تو ہے اور اس کے کیئے کی کوئی وضاحت نہیں کی جا سکتی جب تک اس میں کوئی شعوری یا غیر شعوری مقصد نہ مان لیا جائے۔ ہمارے ادراکی افعال بھی ہمارے فوری مقاصد اور فوری دلچسپیوں کا کہا مانتے ہیں۔ فارسی کے ایک شاعر عرفی نے انسانوں کے ادراک کے اسی پہلو کو بڑے خوبصورت طریقے سے یوں پیش کیا ہے۔

زنقص تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از چشمہ سراب نہ خورد

شاعر کہنا یہ چاہتا ہے کہ اگر پیاس نے تجھے بے تاب کر دیا ہوتا تو صحرا کی ریت بھی تجھے یوں لگتی جیسے کوئی پانی کی جھیل ہو اور پانی کی پوری طرح ضرورت محسوس نہ ہونے کا فیض ہے کہ تجھے مغالطہ نہیں لگا۔ یعنی تم نے چیز کو اس لئے اس روپ میں دیکھا ہے جس میں وہ ہے کہ تمہیں اس کو اس روپ میں دیکھنے کی ضرورت نہیں تھی. جس میں وہ نہیں تھی۔ یوں منشاء اور مقصد شعوری طور پر موجود ہوں یا تحت

الشعوری رجحانوں کے طور پر ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا یہی ہیں اور منشاء کا مستقبل کے بغیر تصور ہی ممکن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ماضی حال میں موجود بھی ہوتا ہے اور اس میں عمل دخل بھی رکھتا ہے۔ لیکن حال میں ماضی کا یہ عمل دخل ہی تو سارا شعور نہیں ہے۔ مقصد کا عنصر ظاہر کرتا ہے کہ شعور میں آگے کو تکنا بھی ہے۔ مقاصد ہمارے شعور کی موجودہ حالتوں کو ہی نہیں رنگ دیتے اس کے آئندہ رجحان کی بھی غمازی کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ ہماری زندگی کی آگے کو دھکیل ان ہی کے دم سے ہے اور یوں ایک لحاظ سے آنے والی حالتوں کی وہ آس بھی لگاتے ہیں اور ان پر اثر انداز بھی ہوتے ہیں۔ مقصد کی باگ مان لینے کا مطلب یہ قبول کرنا ہے کہ کیا ہونا چاہیے۔ اس طرح ماضی اور مستقبل دونوں شعور کی حاضرالوقت کیفیت میں عمل دخل رکھتے ہیں اور ہر چند ہمارے شعوری تجربے کا برگسانی تجزیہ یہی بتاتا ہے لیکن مستقبل بالکل ہی غیر معین نہیں ہوتا۔ جس وقت ہم شعوری طور پر کسی طرف توجہ کرتے ہیں اس وقت حافظہ اور تخیل دونوں ہی کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اس لئے اپنے شعوری تجربے کی مثال کو سامنے رکھتے ہوئے ہم حقیقت کل کو کوئی ایسی اندھی نشوی انگیخت (۱۸) نہیں کہہ سکتے جس پر کسی تصور نے ضیا پاشی کی ہی نہ ہو۔ کیونکہ اس کی فطرت تو سراسر غایتی ہے۔

حقیقت کل کے اس غایتی انداز کو برگساں اس لئے تسلیم نہیں کرتا کہ اس کے خیال میں غایت دوستی زمان کو بے حقیقت کر دیتی ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کے دروازے حقیقت کل پر بالکل کھلے رہنے چاہئیں ورنہ وہ آزاد اور خلاق نہیں ہوگی۔ اس میں بھی شک نہیں کہ اگر غایت دوستی سے یہ مراد ہے کہ کوئی غایت پہلے سے ہی متعین کرکے منصوبہ تیار کیا جائے تو زمان بے حقیقت ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس طرح تو کائنات محض ایک ایسی پہلے سے موجود اور سدا رہنے والی سکیم یا بافت بن کر رہ جائے گی جس کو زمان کے اندر چکر لگاتے جانا ہے اور جس میں فرداً فرداً شدنیوں کو اپنی اپنی جگہ ملی ہوئی ہے اور وہ زمانے کے اس بہاؤ میں جس کو تاریخ کہتے ہیں اپنی اپنی نوبت پر شامل ہوتی جائیں گی۔ لایزالی میں گویا کہیں نہ کہیں ہر چیز پہلے سے موجود ہے اور ہونیوں کا زمانی سلسلہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ایک ابدی کالبد کی محض نقالی کی جا رہی ہے۔ اس خیال میں اور میکانیت میں جس کو ہم پہلے رد کر چکے ہیں کوئی

بہت بڑا فرق نہیں ہے سچ تو یہ ہے کہ یہ بھی مادیت ہی کی ایک بھیس بدلی ہوئی صورت ہے جس میں تقدیر یا قسمت بے لچک جبر کی جگہ لے جاتی ہے اور انسانی یا ربانی آزادی کے لئے کوئی گنجائش نہیں رہنے دیتی۔ دنیا کو اگر ایک ایسی عمل آرائی سمجھا جائے جو کسی پہلے سے متعین مقصد کے حصول میں لگی ہوئی ہے تو وہ کوئی ایسی آزاد دنیا نہیں ہو سکتی جس میں کسی کو اپنی مرضی سے کچھ کرنے کا اختیار ہو اور جس کے کئے کا اخلاقی طور پر اس کو ذمہ دار ٹھہرایا جا سکے۔ یہ تو ایک سٹیج ہو گی جس پر پتلیاں کسی درپردہ اشارے پر ناچ کود رہی ہوں گی۔ لیکن غایت پرستی کا ایک اور مفہوم بھی ہے۔ اپنے شعوری تجربے سے ہم نے دیکھ لیا ہے کہ زندہ رہنے کا مطلب غایتوں اور مقصدوں کو کوئی شکل دینا ہے۔ ان میں کوئی تبدیلی لانا ہے اور ان کے ہاتھ میں اپنی باگ ڈور دے دینا ہے۔ ذہنی زندگی اس لحاظ سے غایتی ہے کہ جہاں اس کے آگے کوئی ایسی دور دراز کی منزل نہیں ہے جس کی طرف ہم جا رہے ہیں وہاں اس میں زندگی کے سلسلہ کار کے بڑھنے اور پھیلنے کے ساتھ ساتھ نئی غایتوں، قدروں اور نئے مقصدوں کے آورشک ترازو بناتے جانا بھی ہے۔ ہم جو کچھ ہیں وہ نہ رہنے میں ہی ہمارا رہنا ہے۔ زندگی مرگوں کا لقمہ بنتے جانے کا نام ہے۔ یہ سلسلہ ایک خاص سلیقے سے لگاتار چلتا رہتا ہے۔ اس کی مختلف منزلیں ہیں اور ہر چند دیکھنے میں چیزوں کی قدر و منزلت میں اچانک کی بیشی ہوتی رہتی ہے پھر بھی ان مدارج کا کسی جاندار کے اعضاء کی طرح ایک دوسرے سے ناطہ ہوتا ہے۔ ایک فرد کی جیون کتھا مجموعی طور پر یک تنی ہوتی ہے نہ کہ ان مل بے جوڑ ہونیوں کا سلسلہ۔ کائنات کی سلسلہ کاری یا یوں کہہ لیجئے کہ زمانے میں اس کی پیش رفت بلاشبہ مقصد سے خالی ہے اگر مقصد سے ہماری مراد کوئی ایسی دور دراز کی منزل ہے جس کی طرف ساری مخلوق جا رہی ہے۔ کائنات کی جھولی میں کوئی اس قسم کا مقصد ڈالنا اس سے اس کی تازہ کاری اور اس کا تخلیقی انداز چھین لینا ہے۔ اس کی منشائیں راہ عمل کا انجامیہ ہوتی ہیں۔ یہ منشائیں لباس مجاز میں نظر آنے والی تو ضرور ہیں لیکن پہلے سے سوچی ہوئی نہیں ہیں۔ زمان کی رفت کو پہلے سے کھینچی ہوئی کوئی لکیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ ایسی لکیر ہو سکتی ہے جو کھینچی چلی جا رہی ہو۔ یعنی بے قید امکانات کی ہونہاری۔ یہ صرف اسی رنگ میں ہی مقصد بھری ہو سکتی ہے اگر اس کا انداز انتخابی ہے اور یہ ماضی کو دھیان کے

ساتھ سنبھالتی اور اس میں اضافہ کرتی ہوئی کسی نہ کسی رنگ میں اپنی موجودہ ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ میرے خیال میں کائنات کو ایک پہلے سے سوچی سمجھی سکیم کا زمانی عمل قرار دینے سے زیادہ کوئی چیز ارشاد قرآنی سے مختلف تر نہیں ہے۔ جس طرح میں پہلے کہہ چکا ہوں قرآن کے مطابق اس کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ یہ ایک تکامل پذیر کائنات ہے۔ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کو اس کے بنانے والے نے عصروں پہلے جو کچھ بنانا تھا بنا کر ایک طرف کر دیا ہو اور اب وہ مکان میں مادے کے ایک بے جان تودے کی طرح یوں پڑی ہوئی ہے کہ وقت اس پر اثر انداز نہیں ہوتا اور یوں وقت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

مجھے امید ہے کہ اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اس آیت کے مفہوم کی طرف توجہ کریں "اور یہ وہی ہے جس نے رات بنائی اور دن کو اس کے پیچھے پیچھے آنے والا بنایا اس کے لئے جو اس سے پند لینا چاہے یا اس پر اللہ کا شکر گزار ہونا چاہے (۶۲ : ۲۵) زمانے کے آگے پیچھے آنے کی جو صورت داخلی طور پر ہم پر عیاں ہوتی ہے اس کی طرف ناقدانہ نگاہ ڈالنے سے ہم اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ حقیقت مطلق دوام خالص ہے جس میں سوچ، زندگی اور مقصد ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہوئے ایک وحدت نامیہ بن جاتے ہیں۔ اس وحدت کا تصور وحدت نفس کے سے انداز کے سوا کیا ہی نہیں جا سکتا۔ ایک ایسا نفس جس نے ہر چیز کو آغوش میں لے رکھا ہو اور جس کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور جو زندگی اور سوچ کے تمام رویوں کا سرچشمہ ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کو غلطی اس بناء پر لگی کہ اس نے زمان خالص کو نفس سے مقدم جانا اور دوام خالص نفس ہی کو سزاوار ہے کہ اشیاء اور شدنیوں کی کثرت کو نہ خالص مکاں یکجا رکھ سکتا ہے نہ خالص زماں۔ یہ تو ایک قائم و دائم نفس کا تقویمی عمل ہے جو بے انت پلوں میں ریزہ ریزہ ہوئے دوام کی کثرت کو گرفت میں لا سکتا ہے اور پھر اس کو یوں یک جان کر دیتا ہے کہ وہ کسی جاندار جسم کی طرح ایک کل بن جاتی ہے۔ دوام خالص میں ہونا گویا ایک نفس ہونا ہے اور ایک نفس ہونے کا مطلب یہ کہنے کے قابل ہو جانا ہے کہ میں ہوں اور جو میں ہوں کہہ سکتا ہے وہی اصل میں ہست بھی ہے اور جتنا جتنا کسی کو اس "انائیت" کا وجدان ہے اسی کے مطابق اس کو موجودات میں مقام ملتا ہے۔ "میں ہوں" تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن ہمارا کہنا بے حصر

نہیں ہے۔ وہ نفس اور ماسوا کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں ذات مطلق سب جہانوں سے بے نیاز ہے۔ ماسوا اس کو کوئی متقابل چیز معلوم نہیں ہوتی۔ ورنہ اس کو بھی اس متقابل ماسوا کے ساتھ کوئی اسی قسم کی نسبت ہوتی جو ہمارے متناہی نفس کو اپنے ماسوا کے ساتھ ہے۔ جسے ہم نیچر کہتے ہیں یا ماسوا وہ تو خدائی زندگی میں ایک ساعت گذراں ہے۔ خدا کی انائیت بے نیاز ہے' اساسی ہے' مطلق ہے' اس قسم کے نفس کا کوئی جچا تصور ہمارے بس کی بات نہیں ہے۔ جس طرح قرآن میں آیا ہے۔ اس کی مثل کوئی نہیں ہے اس کے باوجود وہ سنتا بھی ہے دیکھتا بھی ہے۔ لیکن نفس کا خیال اس کے کردار سے الگ کیا ہی نہیں جا سکتا جس سے اس کے وطیرے کا یک نوا ہونا مراد ہے۔ جس طرح ہم دیکھ آئے ہیں نیچر مطلق مادے کا کوئی تودہ نہیں ہے جو خلاء میں پڑا ہوا ہے۔ یہ تو ہونیوں کی ایک بافت ہے' وطیرے کا مرتب انداز ہے اور اس لئے نفس کل کا ایک انگ نیچر اور ذات الٰہی میں وہی تعلق ہے جو انسان اور اس کے کردار میں ہے۔ قرآن نے اسی کو "سنت اللہ" کے خوبصورت لفظوں میں بیان کیا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے یہ وہی تاویل ہے جو ہم اپنے موجودہ مقام پر انائے مطلق کی تخلیقی سرگرمی کی کرتے ہیں۔ اپنی پیش رفت میں کسی خاص لمحے پر تو یہ ضرور محدود ہے لیکن وہ نفس جس کا یہ حصہ ہے چونکہ خلاق ہے اس لئے اس میں اضافہ پذیری ممکن ہے اور اسی لئے اس لحاظ سے یہ غیر محدود بھی ہے کہ اس کی وسعت میں بے پایانی ہے۔ اس کی لا انتہائیت ہو جانے میں نہیں ہے ہو سکنے میں ہے۔ اس لئے نیچر کو ایک زندہ اضافہ پذیر اندامیہ سمجھنا چاہیے جس کے تکامل کی کوئی آخری حد نہیں ہے اور جو ہے وہ داخلی ہے۔ ہر ایک میں حلول کی ہوئی وہ ذات جو سب کا سہارا ہے اور زندگی دینے والی ہے۔ جس طرح قرآن کہتا ہے "اور بلا شبہ پایانی تو تیرے رب ہی کی طرف ہے" (۴۲ : ۵۳) اس طرح یہ رائے جو ہم نے قائم کی ہے فزیکل سائنس کو ایک تازہ معنوی مفہوم دے دیتی ہے۔ نیچر کا علم خدا کی سنت کا علم ہے اور نیچر کا مشاہدہ کرتے ہوئے ہم اصل میں انائے مطلق ہی کے قریب ہونے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ بھی عبادت ہی کی ایک صورت ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت کل میں زمان ایک بڑا ضروری عنصر ہے۔ دوسری غور طلب بات ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی وہ دلیل ہے جو اس نے زمان کی

بے حقیقتی کے بارے میں دی ہے اس کے مطابق زمان بے حقیقت ہے کیونکہ ہر شدنی ماضی، حال اور مستقبل ہے۔ مثال کے طور پر ملکہ این کی موت ہمارے لئے ماضی ہے لیکن اس کے ہم عصروں کے لئے حال تھی اور ولیم سوم کے لئے مستقبل۔ اس طرح اس کی موت کا واقعہ ان خصوصیتوں کو ملا دیتا ہے جو انمل ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دلیل اس مفروضے سے چلتی ہے کہ زمان کی سلسلہ وار فطرت ہی اس کی آخری صورت ہے۔ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کا زمانے میں ہونا لازمی مان لیں تو وہ ہم کو ایک ایسی سیدھی لکیر کی شکل میں نظر آتا ہے جس کے کچھ حصے پر ہم چل کر اسے پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور کچھ ایسا ہے جو ہمارے آگے ہے اور جسے ابھی طے کرنا ہے۔ زمانے کو ایسا سمجھنا اس کو ایک زندہ و خلاق لمحے کی جگہ پا بزنجیر مطلق لمحہ سمجھنا ہے جس نے پوری شکل اختیار نہ کر چکی ہوئی تکوینی شدیوں کی ترتیب دی ہوئی کثرت کو آغوش میں لے رکھا ہے اور جو کسی فلم کی تصویروں کی طرح خارجا دیکھنے والے کو ایک ایک کر کے نظر آ رہی ہیں۔ بلا شبہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ملکہ این کی موت ولیم سوم کے لئے مستقبل تھی بشرطیکہ ہم اس واقعہ کو پہلے سے ہی پوری طرح ڈھلا ہوا اور اپنے ظہور کی انتظار میں مستقبل میں پڑا ہوا سمجھیں۔ براڈ نے بڑی پتے کی بات کہی ہے کہ آگے چل کر رونما ہونے والا واقعہ کبھی واقعہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ این کی موت سے پہلے اس کی موت کا واقعہ بالکل وجود نہیں رکھتا تھا اور اس کی زندگی میں بھی یہ حقیقت مطلق کی فطرت میں ایک ایسی ہو سکنی کے طور پر موجود تھا جس نے عملی جامہ نہ پہنا ہو اور ان حقیقت مطلق نے اس کو ایک واقعہ کے طور پر اس وقت ہی شامل کیا تھا جب اس کے ہونے کے عرصے میں وہ اس واقعے کے حقیقت الامر ہو جانے کے مقام پر آ پہنچی تھی۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل ایک کھلے امکان کے طور پر ہی موجود ہوتا ہے نہ کہ ایک حقیقت کے طور پر۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ایک واقعہ کو جب ماضی بھی کہا جائے اور حال بھی تو وہ ان مل بے جوڑ خصوصیتوں کو یکجا کر لیتا ہے۔ جب ایک واقعہ الف ظہور پذیر ہو جاتا ہے تو اپنے سے پہلے ہو چکے سارے واقعات کے ساتھ ایک ایسا رشتہ قائم کر لیتا ہے جس کو بدلا نہیں جا سکتا۔ ان تعلقات پر الف کے ان دوسرے واقعات کے ساتھ تعلقات کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جو الف کے بعد حقیقت کل کے تکوینی عمل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان

تعلقات کے بارے میں کوئی نئے اندازے نہیں لگائے جا سکتے۔ جو ٹھیک ہیں وہ غلط نہیں ہو سکتے اور جو غلط ہیں وہ ٹھیک نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کسی واقعہ کو ماضی بھی اور حال بھی مان لینے میں کوئی منطقی دشواری پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ یہ بات الجھن سے خالی نہیں ہے اور اس پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ زمان کے راز کو پا جانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ آگسٹائن کے یہ گہرے بول آج بھی اتنے ہی سچے ہیں جتنے اس وقت تھے جب اس نے کہے تھے کہ اگر اس بارے میں کوئی مجھ سے استفسار نہیں کرتا تو میں زمان کو جانتا ہوں۔ لیکن اگر کوئی مجھ سے پوچھ بیٹھے تو میں اس کو نہیں جانتا۔ ذاتی طور پر میری سوچ کا رخ اس طرف ہے کہ زمانہ حقیقت کل کا ایک بنیادی حصہ ہے۔ لیکن زمان حقیقی، سلسلہ وار نہیں ہے جس کے لئے ماضی حال اور مستقبل کا امتیاز ضروری ہے۔ یہ تو دوام محض ہے اور سلسلہ داری کے بغیر بدلتے جانا ہے۔ میک ٹیگرٹ کی دلیل اس کو نہیں چھوتی۔ زمان سلسلہ دار دوام محض ہے جس کو سوچ ریزہ ریزہ کر دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت کل اپنی نہ رکنے والی تخلیقی سرگرمی کو مقداری پیمانے کے حوالے کر دیتی ہے اور قرآن اسی کو واضح کرتے ہوئے کہتا ہے۔ "رات اور دن کا امتیاز اسی کا بنایا ہوا ہے" (۲۳ : ۸۲)

لیکن آپ یہ سوال کر سکتے ہیں کہ کوئی تبدیلی کیا انائے مطلق سے بھی منسوب کی جا سکتی ہے۔ انسان ہونے کی حیثیت سے ہم کام کاج کے حوالے سے ایک ایسے سلسلہ جہانی سے تعلق رکھتے ہیں بظاہر جو مستقل بالذات ہوتا ہے۔ ہماری زندگی جن حالات میں سے گزرتی ہے وہ زیادہ تر خارجی ہوتے ہیں۔ ہم جس زندگی کو جانتے ہیں وہ آرزو، تعاقب، ناکامی یا کامیابی کا نام ہے اور یہ کیا ہے لگاتار ایک حال سے دوسرے حال میں جاتے رہنا۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی ایک تغیر ہے اور تغیر بنیادی طور ادھورا پن ہے۔ اس کے ساتھ ہی چونکہ ہمارے سارے علم ہمارے شعوری تجربہ ہی سے چلتے ہیں۔ اس لئے ہم مجبور ہیں کہ حقائق کی اپنے ذاتی اور باطنی تجربے کی روشنی میں تاویل کریں۔ زندگی کو سمجھنے کی کوشش میں ہم اس سے بچ نہیں سکتے کہ کوئی ہمکہ روپلی (۱۹) تصور اختیار کریں کیونکہ زندگی داخلی حوالے ہی سے سمجھی جا سکتی ہے۔ جس طرح ناصر علی سرہندی تصور کرتا ہے کہ ایک بت برہمن کو کہہ رہا ہے۔

مرا ... بر ... صورت ... خود ... آفریدی
برون ... از ... خویشتن ... آخرچہ ... دیدی

اس خدشے کی بناء پر کہ کہیں حیات ربانی کو حیات انسانی کی صورت ہی نہ خیال کیا جائے سپین کا مسلمان عالم دین ابن حزم خدا کو زندگی کی صفات سے متصف کرنے سے ہچکچاتا تھا۔ اس نے خوب کہا تھا کہ خدا کو زندہ اس لئے نہیں کہنا چاہیے کہ وہ واقعی اسی طرح زندہ ہے جس طرح ہم کسی کو زندہ سمجھتے ہیں۔ بلکہ صرف اس بناء پر کہ قرآن میں وہ اس طرح بیان کیا گیا ہے۔ اپنے شعوری تجربے کی سطح سے اپنے آپ کو آگے نہ لے جاتے ہوئے اور اس کے بعض زیادہ گہرے پہلوؤں کی طرف سے منہ موڑتے ہوئے ابن حزم نے یقیناً زندگی کو ایک سلسلہ وار تغیر خیال کیا ہو گا۔ دشواریاں پیدا کرنے والے ماحول کے بارے میں بدلتے رویوں کا پے در پے ہونا۔ ظاہر ہے کہ تسلسل تغیر ادھورے پن کی نشانی ہے اور اگر ہم تغیر کے بارے میں اپنے آپ کو اسی رائے تک محدود رکھیں تو دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ خدا کے زندہ ہونے کو اور اس کے کامل ہونے کو ایک نہیں کہا جا سکتا۔ ابن حزم نے ضرور محسوس کیا ہو گا کہ خدا کو اسی صورت میں کامل کہا جا سکتا ہے کہ اس کو زندہ تصور نہ کیا جائے۔ لیکن اس دشواری میں سے نکلنے کی ایک اور بھی راہ ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں انائے مطلق سے ساری کی ساری حقیقت کل مراد ہے۔ وہ کہیں بھی اس طرح براجمان نہیں ہے کہ کائنات کو اپنے سے کوئی الگ چیز جان کر اسے دیکھ رہا ہو۔ اس لئے اس کی زندگی کے روپ سارے کے سارے باطن ہی سے وجود پذیر ہوتے ہیں اور ہم اسی لئے تغیر کو اس کی زندگی کے ساتھ اس رنگ میں منسوب نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ تو نامکمل کی جانب سے مکمل حالت کی طرف یا اس کے برعکس جاتا ہے۔ لیکن زندگی میں تغیر سے صرف یہی تو مراد نہیں لیا جا سکتا اور اپنے شعوری تجربے کی جانب زیادہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو کھل جاتا ہے کہ سلسلہ وار دوام کی تہ میں ایک دوام مطلق بھی موجود ہے۔ انائے مطلق ایک خالص دوام میں ہی موجود ہے جس میں تغیر بدلتے رجحانوں کا ایک تسلسل نہیں رہتا اور مسلسل تخلیق کے طور پر اپنا اصل رنگ نمایاں کرنے لگتا ہے۔ "تھکن اور نیند اس کے پاس بھی نہیں پھٹکی"۔ انائے مطلق کو تغیر کے ان معنوں میں تغیر سے پاک خیال کرنا اس کو محض ایک ناکارہ،

بے مدعا زنگار خوردہ بے وضع اور ایک مطلق نیست سمجھتا ہے۔ نفس خلاق کے معاملے میں تغیر سے مراد ادھورا ہونا نہیں لیا جا سکتا۔ نفس خلاق کا کمال جس طرح ارسطو کی تقلید میں ابن حزم نے سوچا تھا کسی ایسی بے حرکتی میں نہیں جس کو کسی مشین کی بے حرکتی پر قیاس کیا جا سکے۔ یہ تو اس کے تخلیقی عمل کی زیادہ وسیع بنیاد نیز اس کی تخلیقی بصیرت کی لاانتہاء رسائی میں ہے۔ خدا کی زندگی کسی آدرش کا تعاقب کرکے اس تک پہنچنا نہیں ہے۔ یہ تو اس کی خود نمائی ہے۔ انسان کے ابھی نہیں کہنے کا مطلب ضرور تعاقب لیا جا سکتا ہے اور ہو سکتا ہے اس کا نتیجہ کچھ بھی نہ نکلے۔ لیکن خدا کے ابھی نہیں کہنے کا مطلب اس کی ہستی کے بے پایاں تخلیقی امکانات کو پورے کرتے جانا ہے جس کی جامعیت میں (یوں لگے رہنے کے باوجود) کوئی فرق نہیں پڑتا۔

> اپنے آپ کی بے پایاں خود تکراری میں وہی سدا سے بہ رہا ہے کتنی محرابیں اٹھ اٹھ کر اور مل مل کر اس عظیم ہیکل کو تھامے ہوئے ہیں تمام چیزوں میں سے زندہ رہنے کی لگن پھوٹ رہی ہے۔ وہ بڑی شان والا ستارہ ہو یا کوئی معمولی سا تودہ خاک یہ ساری بھاگ دوڑ اور یہ ساری کشمکش ذات خداوندی میں ازلی سکوں ہے۔
>
> (گوئٹے)

اس طرح جب ہم کسی تجربے کے فاعلی اور تقویمی پہلوؤں کے سارے حقائق کی بھرپور اور فلسفیانہ پڑتال کرتے ہیں تو اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ حقیقت مطلق ایک ایسی تخلیقی زندگی ہے جس میں باگ ڈور عقل کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اس زندگی کو ایگو کا نام دے دینے کا مطلب انسان نکے سے روپ کا کوئی خدا گھڑ لینا نہیں ہے۔ یہ تو صرف اس سیدھی سی بات کو مان لینا ہے کہ زندگی کوئی بے صورت سیال نہیں ہے۔ یہ تو وحدت کا ایک ایسا اصول ہے جس کے مزاج میں تنظیم گندھی ہوئی ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جو یک جان بھی کرتا جاتا ہے اور ذی حیات اندامئے کے انتشاری رجحانات کو کسی مثبت مقصد کی خاطر مجتمع کرتا اور ہدف آشنا رکھتا ہے۔ سوچ کا عمل بنیادی طور پر رمزی ہوتا ہے اور اس لئے یہ زندگی کی اصل فطرت کو پردے میں رکھتا ہے اور اس کو عقل کی عینک سے دیکھنے پر لازماً وحدت الوجودی ہونا پڑتا ہے لیکن ہم

کو اپنے داخلی زندگی کے تقویمی پہلو کا ذاتی طور پر علم ہے۔ وجدان زندگی کو ایک ایسے ایگو کے روپ میں آشکار کرتا ہے جس کا کام مرکز کی طرف لانا ہے۔ یہ علم ایک لحاظ سے تو نامکمل کہ یہ ہم کو صرف یہی بتاتا ہے کہ کہاں سے آغاز سفر کرنا چاہیے۔ لیکن پھر بھی حقیقت کل کی بنیادی چکونگی کو یہی ہے جو کسی واسطے کے بغیر آشکار کر سکتا ہے۔ اس طرح تجربے سے حاصل ہوئے حقائق یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب کر جاتے ہیں کہ حقیقت کل کی اصل فطرت غیر مادی ہے اور اس کو ایک ایگو کے طور پر ہی تصور کرنا چاہیے۔ لیکن مذہب کی اڑانیں فلسفے سے کہیں بلند ہیں۔ فلسفہ اشیاء کو عقل کی عینک سے دیکھنے کا نام ہے۔ اسی لئے وہ اس تصور سے آگے نہیں جاتا جو سارے تجربے کی زبردست بوقلمونی کو کسی نظام کی گرفت میں لے آتا ہے۔ یہ گویا حقیقت کل کو دور ہی دور سے دیکھتا ہے۔ جبکہ مذہب اس کا تقرب چاہتا ہے۔ ایک زبانی جمع خرچ ہے اور دوسرا ایک زندہ تجربہ ہے' تقرب ہے' گہرا ربط ہے۔ ربط کی یہ گہرائی حاصل کرنے کے لئے سوچ کو جہاں وہ ہے اس سے بلند ہونا چاہیے اور ذہن کے اس رجحان کے ذریعے ہی یوں ہو سکتا ہے جس کو مذہب نے صلوٰۃ کہا ہے اور یہ ان لفظوں میں سے ایک ہے جس نے پیغمبر اسلام کے لبوں کا تادم آخر ساتھ دیا۔ (۲۰)

۱۔ Scholastic Philosophy

۲۔ Cosmological telelogical Ontological

۳۔ علت اور معلول میں تسلسل ختم ہوگا تو وہ متناہی ہوجائیں گے کیونکہ دونوں میں زمانی خلا پیدا ہوجائے گا۔ متناہی کی نفی یہ ہے کہ اس کے زمانی آغاز کا انکار کیا جائے۔

۴۔ جس کے مطابق علت اور معلول کا باہمی تعلق اٹوٹ ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہ سکتے۔

۵۔ Thought and being

۶۔ Sensation

۷۔ Infiniteness

۸۔ Monadistic Idealism ۔ موناد‌ی مثالیت۔ موناد سے اس عالم ہست و بود کی بنیادی بناوٹی اکائی مراد ہے جسے جوہر یا ایٹم بھی کہا جاسکتا ہے۔ فیثا غورث نے اسے بنیاد کائنات گردانا۔ برونو نے اسے سرچشمہ ہستی قرار دیا اور مادے کی معنوی صورت۔ لبنز کے نزدیک موناد ناقابل تقسیم جوہر معنوی ہے اور ساری کائنات ان سے مرکب ہے۔

۹۔ Dimension

۱۰۔ Velocil

۱۱۔ Substance

۱۲۔ Self Existant

۱۲۔ Mechanism

۱۳۔ Parent Organism

۱۴۔ Appsehensive عاملہ (ع ت) ارزیاب (ف ت) شناسا (ن ن) قدر آشنار بصیر (اسے میرئی بھی کہا جاسکتا ہے۔

۱۵۔ Efficient عاملہ (ع ت) فعال۔ ۀ فرما (ا ت) فعال کار آمد (ف ت)

۱۶۔ Duration

۱۷۔ Deriuative

۱۸۔ Immobile

۱۹۔ Volition

۲۰۔ Vital Impulse

۲۱۔ Anthropomophic

۲۲۔ Symbolic

۲۳۔ بعض احادیث کے مطابق آپ نے اپنے آخری لمحات میں حاضرین کو "الصلوٰۃ" کہا اور بعض کے مطابق اس کے ساتھ وما ملکت ایمانکم بھی کہا یعنی وابستگان دامن کا خیال رکھنے کی ہدایت بھی فرمائی۔

خدا کیا ہے اور دعاء کیا ہے

ہم نے دیکھ لیا ہے کہ کشفی دریابی پر مبنی فیصلہ عقلی معیار پر پورا اترتا ہے۔ دریابی کے زیادہ اہم پہلوؤں کی طرف جب ہم اس چیز کو نگاہ میں رکھتے ہوئے دھیان دیتے ہیں کہ آیا ان کی تصدیق واقعاتی علم سے بھی ہوتی ہے یا نہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی دریابی کی اصل ایک ایسی تخلیقی مشیت ہے جس کی کارروائیوں میں عقل کی کارفرمائی ہوتی ہے اور جسے ہم نے بجا طور پر ایگو کا نام دیا ہے۔ اس تخلیقی مشیت یعنی انائے مطلق کے یگانہ و یکتا ہونے پر زور دینے کی خاطر ہی قرآن نے اس کو اللہ کے اسم خاص سے پکارا ہے اور مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے۔

کہہ دے اللہ تو احد ہے اللہ کی تو ذات صمد ہے

نہ وہ خود مولود کسی کا نہ کوئی مولود ہے اس کا نہ ہمتا ہے اس کا کوئی

لیکن اس کا ادراک ہے مشکل کہ یکتا و یگانہ ہونا کیا ہے۔ جس طرح برگساں نے اپنی کتاب "تخلیقی (۱) ارتقا" میں ہمیں بتایا ہے منفرد و یکتا ہونے کے بھی مدارج ہیں اور اس کا اظہار پوری طرح اس بظاہر معین سی وحدت میں بھی نہیں ہوتا جسے انسان کہتے ہیں۔ برگساں کا کہنا ہے کہ "انفرادیت کے بارے میں خاص طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اس مربوط و منظم دنیا میں ہر جگہ منفرد ہونے کا رجحان موجود ہے لیکن تولیدی عمل ہمیشہ اس کے الٹ چلا ہے کیونکہ انفرادیت کا کمال یہی ہے کہ اس کا کوئی الگ کیا گیا حصہ جدا ہو کر زندہ نہ رہ سکے۔ لیکن اس طرح تو تولید ناممکن ہو جائے۔ تولید آخر اس کے سوا کیا ہے کہ یوں اصل جسم سے الگ کئے گئے ایک ٹکڑے کے سہارے ایک نیا وجود تیار کیا جاتا ہے۔ گویا انفرادیت اپنے گھر ہی اپنا مخالف پالتی ہے" اس اقتباس کی روشنی میں کھل جاتا ہے کہ اس واحد کامل کے بارے میں جو ایک ایگو کے طور پر منفرد، بے مثال اور یکتا ہو یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اپنے گھر ہی میں

اپنا مخالف (اولاد کی صورت میں) پال رہا ہو گا اس کا تصور تو اس تولیدی رجحان سے کسی بلند تر صورت ہی میں کیا جا سکتا ہے جو اس کے خلاف جاتا ہے۔ انائے کامل کی یہ خصوصیت خدا کے بارے میں قرآنی تصور کی سب سے ضروری باتوں میں سے ہے۔ اور قرآن بار بار اس کا ذکر کرتا ہے۔ اس قدر عیسائیت کے مروجہ تصور کو لتاڑنے کی خاطر نہیں جس قدر واحد کامل کے بارے میں اپنا تصور پیش کرنے کی غرض سے۔ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی سوچ کی تاریخ اس حقیقت مطلقہ کے بارے میں انفرادیت دوست تصور سے گریز کے کتنے ہی راستے نمایاں کرتی ہے جس کا نور کے سے کسی غیرواضح لیکن پسناور اور ہر ایک میں جاری و ساری تکوینی عنصر کے طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ فرنل نے خدا کی صفات کے متعلق گفرڈ میں دیئے گئے اپنے لیکچروں میں یہی رائے ظاہر کی ہے۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ مذہب کی تاریخ سوچ کے ان اندازوں کو سامنے لاتی ہے جو ہمہ اوست کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جہاں تک قرآن کے خدا کو نور کہنے کا تعلق ہے فرنل کی رائے ٹھیک نہیں ہے۔ اس نے جس آیت کا تھوڑا سا حصہ پیش کیا تھا وہ مکمل طور پر یوں ہے۔ "اللہ نور ہے آسمانوں کا اور زمین کا اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں چراغ ہے اور وہ چراغ کسی فانوس میں ہے اور وہ فانوس ستارے کی طرح چمک رہا ہے" (۲۵ : ۲۲۴)

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا حصہ خدا کے منفرد ہونے کے تصور سے دامن چھڑانے کا احساس دلاتا ہے لیکن جب نور کے اسی استعارے کو بقیہ آیت کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو بات بالکل الٹ معلوم ہوتی ہے۔ اس استعارے کو اور آگے لے جانے کا مقصد (نور کو ایک شعلے میں مرکزاتے ہوئے اور اس شعلے کو پھر ایک شیشے کے اندر منتقل کرتے ہوئے اور اسے ایک واضح خدوخال والے تارے سے تشبیہ دیتے ہوئے ایک بے صورت تکوینی عنصر کے خیال کو خارج کر دینا ہے۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ خدا کو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں کی الہامی کتابوں میں نور کہنے سے اب کچھ اور ہی مراد لینا چاہیے۔ جدید طبیعیات کا کہنا ہے کہ نور کی رفتار میں اضافہ نہیں ہو سکتا خواہ دیکھنے والا کبھی بھی گردشی نظام سے تعلق رکھتا ہو۔ اس طرح اس بدلتی ہوئی دنیا میں نور ہی وہ چیز ہے جو ذات مطلق کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔ اس لئے خدا کے متعلق نور کا استعارہ برتنے سے

جدید علم کو سامنے رکھتے ہوئے یہ مراد لینا چاہیے کہ خدا وجود مطلق ہے۔ یہ نہیں کہ وہ ہر جگہ موجود ہے۔ کیونکہ اس سے وحدت الوجودی تعبیر و تاویل کی طرف نکل جانا بہت آسان ہے۔

اس سلسلے میں البتہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ انفرادیت کا منطقی نتیجہ کیا متناہی ہونا نہیں ہے۔ اگر خدا ایک ایگو ہے اور یوں ایک وجود منفرد تو پھر ہم اس کو غیر متناہی کس طرح تصور کر سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی بے انتہائی اس طرح کی خیال نہیں کی جا سکتی جس طرح مکانی بے انتہائی۔ کیونکہ ان معاملات میں جہاں معنوی لحاظ سے قدر و منزلت تعین کی جاتی ہے مکانی بے انتہائی کی کوئی وقعت نہیں ہوتی ۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم پہلے دیکھ آئے ہیں زمانی اور مکانی لامتناہیاں مطلق نہیں ہیں۔ جدید سائنس نیچر کو کوئی بے حرکت اور کسی بے انت خلا میں پڑی ہوئی شے خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ متعلق شدتیوں کا ایک ڈھانچہ گردانتی ہے اور ان شدتیوں کے باہمی تعلق ہی سے زمان و مکاں کے تصور پیدا ہوتے ہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ زمان و مکاں انائے مطلق کے تخلیقی عمل کے بارے میں سوچ کی دو تاویلیں ہیں۔ یہ اس کی وہ ممکنات ہیں جو جزوی طور پر ہمارے بیش و کم سے پاک زمان و مکاں میں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ انائے مطلق سے ورے اور اس کی تخلیقی سرگرمی سے الگ نہ کوئی زماں ہے نہ مکاں جو اس کو دوسرے ایگوؤں کی نسبت سے حد بند کر دے اس لئے انائے مطلق نہ تو مکانی بے انتہائی کے معنوں میں بے انتہا ہے اور نہ متناہی انسانی ایگو کی طرح (جس کا جسم اسے دوسرے اناؤں سے الگ رکھتا ہے) وہ محدود ہے۔ انائے مطلق کی بے انتہائی اس کے تخلیقی عمل کی لاتعداد داخلی ممکنات ہی کا نام ہے اور یہ کائنات جس طرح ہم اس کو جانتے ہیں اس کا ہی جزوی اظہار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لامتناہی اس کی کیفیت یا شدت میں ہے کمیت یا وسعت میں نہیں اور ایک لامتناہی سلسلہ اس کا لازمی نتیجہ تو ہے لیکن وہ خود وہ سلسلہ نہیں ہے۔ خالص فکری نقطہ نظر سے خدا کے دیگر اہم اجزا یہ ہیں۔ خلاقی' علیمی' قدرت کاملہ اور ازلیت اور میں باری باری ہر ایک کے بارے میں اظہار خیال کروں گا۔

ہم انسانوں کے محدود ذہنوں کو نیچریوں لگتی ہے جیسے وہ ہم سے ماسوا کوئی چیز ہے

جو ہمارے سامنے موجود ہے اور خود بخود قائم ہے۔ ذہن اس کو جانتا تو ہے لیکن اسے بناتا نہیں ہے۔ اس طرح ہم تخلیق کے عمل کو ایک گزرا ہوا مخصوص واقعہ سمجھتے ہیں اور کائنات ہم کو ایک بنائی ہوئی ایسی چیز معلوم ہوتی ہے جس کا بنانے والے کی زندگی کے ساتھ کوئی اندامی تعلق نہیں ہے اور بنانے والا بھی اب اس کا محض ایک تماشائی ہے۔ تخلیق کے متعلق تمام بے معنی الیاتی بحثیں اسی محدود ذہن کی محدود نظری کی پیداوار ہیں اس طرح تو کائنات خدا کی زندگی میں ایک اتفاقی شدنی کی حیثیت رکھتی ہے اور ہو سکتا تھا کہ اس کو تخلیق ہی نہ کیا جاتا۔ لیکن اصل سوال جس کا جواب دینا ضروری ہے یہ ہے کہ آیا کائنات کی حیثیت خدا کے روبرو کسی ماسوا کی ہے جس کے اور اس کے درمیان مکان حائل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ربانی حوالے سے تخلیق کسی ایسے واقعہ کی حیثیت سے کوئی وجود نہیں رکھتی جس میں آگا پیچھا ہو اور کائنات کو ایک ایسی قائم بالذات حقیقت نہیں سمجھا جا سکتا جو خدا کے مقابل کھڑی ہے۔ مادے کو یوں سمجھنا خدا کو بھی اور دنیا کو بھی دو ایسے جدا جدا وجود تسلیم کر لینا ہے جو کسی غیر محدود مکان کی خالی جھولی میں ایک دوسرے کا سامنا کئے ہوئے ہیں۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ مکان، زمان اور مادہ وہ تاویلیں ہیں جو سوچ نے خدا کی بے قید تخلیقی قوت کے بارے میں کی ہیں اور وہ کوئی ایسی قائم بالذات حقیقتیں نہیں ہیں جو اپنے آپ ہی موجود ہیں وہ تو خدا کی زندگی کو سمجھنے کے ذہنی اسلوب ہیں۔ مشہور صوفی بایزید بسطامی کے مریدوں میں بھی تخلیق کا یہ سوال ایک بار اٹھا تھا۔ ایک مرید نے بڑے خوبصورت طریقے سے یہ مقبول عوام نقطہ نظر پیش کیا تھا کہ ایک وقت وہ بھی تھا جب خدا ہی خدا تھا اور اس کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ لیکن بایزید کا جواب بھی اسی قدر تیکھا تھا کہ آج بھی اسی طرح ہے جیسے اس وقت تھا۔ اس لئے مادے کی دنیا کوئی ایسی شے نہیں جو خدا کے ساتھ سدا سے موجود ہے اور جس پر وہ ایک طرف بیٹھ کر مصروف کار ہے۔ اپنی اصل فطرت کے لحاظ سے یہ ایک مسلسل عمل ہے جس کو سوچ ریزہ ریزہ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے الگ چیزوں کی کثرت پیدا کر لیتی ہے۔ پروفیسر ایڈنگٹن نے اس اہم نکتے پر اور بھی روشنی ڈالی ہے اور میں اس کی کتاب "زمان و مکاں اور کشش ثقل" میں سے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں:۔

ہماری دنیا ایک ایسی دنیا ہے جس میں ہونیوں کا مکانی حوالہ ہوتا ہے

اور ان ہونیوں میں بنیادی طور پر فاصلوں کے ناتے ہوتے ہیں اور ان ناتوں میں سے ایسے ان گنت اور زیادہ پیچیدہ ناتے اور اوصاف ریاضیاتی طور پر استوار کیے جا سکتے ہیں جو کائنات کی چکونگی کے مختلف خدو خال کی وضاحت کریں۔ عالم فطرت میں ان کا ہونا ایسا ہی ہے جیسے کسی وسیع سبزہ زار میں لاتعداد پگڈنڈیوں کا ہونا جو ہر چند کہ پہلے سے موجود ہوتی ہیں لیکن ان کے ہونے کا احساس اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی ان میں سے کسی پر گامزن ہوتا ہے۔ اسی طرح دنیا کے ان گنوں (۲) میں سے کسی ایک کو دوسرے سے زیادہ اہمیت اسی وقت ملتی ہے جب پہچاننے کی غرض سے کوئی ذہن اس کو دوسروں سے الگ کر لیتا ہے۔ گنوں کے بے معنی انبوہ میں سے ذہن مادے کو اسی طرح چن لیتا ہے جس طرح سفید روشنی کے بے ترتیب تموجات میں سے منشور دھنکی رنگوں کو۔ ذہن اس کو مرتبت دیتا ہے جو پائیدار ہے اور ناپائیدار کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ ان ناتوں کا ریاضیاتی مطالعہ بتاتا ہے کہ ذہن کے پاس اپنے مقصد کو پانے کی ایک ہی راہ ہے کہ وہ کسی خاص گن کو حواس کی گرفت میں آنے والی اس دنیا کا مستقل جوہر کہہ کر جھولی میں ڈال لے۔ اس کے لئے ایک قابل ادراک زمان و مکان کو سدا کے لئے اس میں موجود مان لے اور اس انتخاب ناگزیر کے ناگزیر ثمر کے طور پر کشش ثقل، میکانیت اور جیومیٹری کے اصولوں کے آگے سر جھکا دینا پڑتا ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ ذہن کی اس جستجو نے ہی کہ اسے "جاودانیت نصیب ہو" مادے کی یہ دنیا پیدا کی ہے"

اس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر ایڈنگٹن کی کتاب میں بیان کی گئی گہری باتوں میں سے ہے۔ فزکس کو ابھی اپنے طریقوں سے اس دریافت تک پہنچنا ہے کہ اس کی بظاہر سدا رہنے والی دنیا کا یہ جلوہ گزراں جس کو ذہن نے سدا رہنے کی طلب میں پیدا کیا ہے اپنے سے کسی زیادہ مستقل چیز میں سے پھوٹا ہوا ہے اور اس کو کسی ایسی ذات کے طور پر ہی تصور کیا جا سکتا ہے جس میں تغیر اور سدا رہنے کی متضاد صفات ہوں اور اس طرح اس کو ہم تغیر پذیر بھی کہہ سکتے ہیں اور تغیر ناپذیر بھی۔ آگے بڑھنے سے پہلے ایک سوال کا جواب دینا باقی ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل کس طرح تخلیق کے کام

سے عمدہ بر آ ہوتا ہے۔ شریعت اسلامی کے سب سے بڑے بنیاد پرست اور ابھی تک مقبول چلے آ رہے اشعری خیال کے لوگ کہتے ہیں کہ ربی توانائی کا تخلیقی انداز ایٹمی ہے۔ اپنے اس نظریئے کی بنیاد انہوں نے قرآن کی اس آیت پر رکھی ہے "یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے خزانے ہمارے پاس ہیں اور ہم اسے نہیں اتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ " (۲۱ : ۱۵) اسلام میں جوہریت کے اس نظریئے کا آغاز اور اس کا ارتقاء اسلامی سوچ کی تاریخ کے سب سے زیادہ دلچسپ حصوں میں سے ہے ارسطو کے کم و بیش نہ ہونے والی کائنات کے تصور کے خلاف یہ نظریہ ذہنی بغاوت کا سب سے پہلا اور اہم اظہار تھا۔ بصروی دلستان والوں کے خیالات کی سب سے پہلے ابو ہاشم (۹۳۳ء) نے صورت بندی کی تھی اور ابوبکر باقلانی (۱۰۱۲ء) ایسے دلیر اور سچی بات کہنے والے شرعی مفکر نے بغدادی دلستان کی۔ آگے چل کر تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایک یہودی عالم موسیٰ بن میمون نے جو سپین کی اسلامی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا اپنی کتاب "دلالتہ الحائرین" میں اس نظریئے کو بڑے ڈھب کے ساتھ پیش کیا۔ ۱۸۶۶ء میں منک نے اس کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا۔ حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈانلڈ نے اس کے مافیہ کی تفصیل آئی سس (ISIS) میں بہت احسن طریقے سے پیش کی ہے جس کو جنوری ۱۹۲۸ء کے "مسلم ورلڈ" میں ڈاکٹر زویمر نے دوبارہ شائع کیا ہے۔ لیکن پروفیسر میکڈانلڈ نے ان نفسیاتی قوتوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی جو اسلامی علم کلام میں جوہریت کے اس نظریئے کو ترقی دینے کا باعث بنیں۔ وہ اتنا ضرور تسلیم کرتا ہے کہ یونانی سوچ میں جوہریت کے اس اسلامی نظریئے جیسی کوئی چیز نہیں ملتی لیکن چونکہ وہ مسلمان مفکروں کے سر کسی نئی سوچ کا سہرا نہیں باندھنا چاہتا تھا اس لئے اس اسلامی تھیوری میں اور بدھ مت کے ایک فرقے کے خیالوں میں سطحی سی ہم آہنگی سے فوراً یہ نتیجہ نکال لیا کہ اس نظریئے کی بنیاد اسلامی سوچ پر بدھ مت کے اثر سے پڑی۔ بدقسمتی سے اس لیکچر میں ممکن نہیں کہ اس خالص فکری نظریئے کے سرچشموں پر بحث کی جائے۔ میں اسی قدر کر سکتا ہوں کہ اس کی موٹی موٹی باتیں بتا دوں اور ساتھ ہی وہ راہیں بھی جن پر چل کر میرے خیال میں جدید طبیعیات کی روشنی میں باز تشکیلی کا کام آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔

اشعری خیال کے مفکروں کے مطابق یہ دنیا جواہر سے بنی ہوئی ہے۔ یعنی وہ چھوٹے سے چھوٹے حصے یا ایٹم جن کو مزید چھوٹا نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ خدا کا تخلیقی عمل ختم ہو جانے والا نہیں ہے اس لئے ان ا۔ٹموں کی بھی کوئی حد نہیں ہو سکتی۔ ہر آن نئے ایٹم پیدا ہو رہے ہیں اور اس لئے کائنات لگاتار نمو پذیر ہو رہی ہے۔ جس طرح قرآن میں آیا ہے "خدا تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے" ایٹم یا جوہر اپنی اصلیت کے لحاظ سے وجود کا پابند نہیں ہے۔ یعنی وجود ایٹم کو خدا کی طرف سے ملا ہوا گن ہے۔ اس کو پا لینے سے پہلے ایٹم گویا خدا کی تخلیقی توانائی میں نابیدار سا ہوتا ہے اور اس کے بیدار ہو جانے کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرت الٰہی مرئی ہو جاتی ہے۔ ایٹم اپنی اصلیت کے لحاظ سے اسی لئے بے جسامت ہے۔ اس کی اپنی ٹکان ضرور ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ ایٹم اپنے اجتماع کے باعث پھیلتے ہوئے مکان کو جنم دیتے ہیں۔ ابن حزم اس نظریئے کا قائل نہیں تھا اور اس نے بڑی پتے کی بات کہی ہے کہ قرآن کے الفاظ تخلیق کے فعل میں اور تخلیق کی گئی چیز میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اس لئے جسے ہم شے کہتے ہیں اصل میں وہ ایٹمی افعال کا ایک مجموعہ ہے۔ اگرچہ اس ایٹمی فعل کے بارے میں کوئی ذہنی تصویر بنانا دشوار ہے۔ جدید طبیعیات بھی ایک خاص جسمانی مقدار کے ایٹم کو فعل ہی گنتی ہے۔ لیکن جس طرح پروفیسر ایڈنگٹن نے اشارہ کیا ہے ابھی تک یہ ممکن نہیں ہو سکا کہ فعل کو ناپنے کی کوئی ایسی تھیوری بنا لی جائے جو چوکب کے امکان سے خالی ہو۔ ویسے دھندلا سا یہ خیال ضرور موجود ہے کہ فعل کی جوہرداری ایک عام معمول ہے اور یوں کسی نہ کسی طرح الیکٹرون کا ظہور پذیر ہو جانا اسی پر منحصر ہے۔

ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ ہر ایٹم کی ایک ٹکان تو ہے لیکن وہ مکان کا محتاج نہیں۔ ایسی صورت میں اس حرکت کی نوعیت کیا ٹھہری جس کا ہم ایٹم کی مکان میں سے گزر کے بغیر تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اشعری چونکہ مکان کو ا۔ٹموں کے اکٹھ میں سے جنم لیا ہوا سمجھتے تھے اس لئے وہ حرکت کو کسی جسم کی کسی مکان کے ان تمام نقطوں میں سے گزر نہیں کہہ سکتے تھے جو اس جسم کے مقام آغاز سے لے کر مقام اختتام تک کے مابین ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں یہ ماننا ضروری ہو جاتا تھا کہ خلا کی اپنی الگ حقیقت اور حیثیت ہے۔ مکان تبھی کہا دشواری کو دور کرنے کے لئے نظام

نے طفرہ یعنی جست کا نظریہ اختراع کیا تھا اور یہ خیال کیا تھا کہ چلتا ہوا جسم مکان کے مابین جدا جدا مقامات میں سے نہیں گزر رہا ہوتا بلکہ ایک مقام سے دوسرے تک جستیں لگاتا ہوا خلا کو پار کر جاتا ہے اور یوں اس کے خیال میں حرکت تیز ہو یا ست ہو اس کی رفتار ایک ہی رہتی ہے۔ فرق اسی قدر ہے کہ آخر الذکر کے پڑاؤ زیادہ ہوتے ہیں۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ مشکل کا یہ حل میری سمجھ میں پوری طرح نہیں آسکا۔ البتہ یہ اشارہ کیا جا سکتا ہے کہ جدید جوہریت کو بھی ایک ایسی ہی مشکل سے واسطہ پڑ گیا ہے اور اسی قسم کا حل بھی اس کے ہاتھ لگا ہے۔ پلینک کی مقداری تھیوری (۴) سے متعلق کیے گئے تجربوں کو سامنے رکھتے ہوئے ہم حرکت کرتے ایٹم کو مکان میں اپنی راہ پر لگاتار گرم سفر تصور نہیں کر سکتے۔ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے اپنی کتاب "سائنس اور جہان حاضر" میں بیان کیا ہے کہ یہ مان لینے سے گرہ کھلنے کی آسان راہ مل جاتی ہے کہ کوئی الیکٹرون مکان میں اپنی راہ پر لگاتار محو سفر نہیں ہوتا۔ اس کی موجودگی کے انداز کے بارے میں متبادل رائے یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مکان کے اندر ان جدا جدا ٹکانوں کے سلسلے پر ظاہر ہوتا ہے جہاں وہ متواتر زمانی دورانیوں میں جاگزیں ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی موٹر گاڑی کسی سڑک پر تیس میل فی گھنٹہ کی اوسط رفتار سے جا رہی ہو لیکن سڑک پر لگاتار چلنے کی جگہ ہر سنگ میل پر پہنچ کر دو منٹ رکتی جائے۔

تخلیق کی اس تھیوری کا ایک اور پہلو عرض (۵) کا یہ نظریہ ہے کہ عرض کو لگاتار جنم دیتے جانے ہی سے ایٹم کے ایک موجود کے طور پر رہتے چلے جانے کا دارومدار ہے۔ اگر خدا ان عرضوں کو جنم دینا بند کر دے تو ایٹم کے طور پر ایٹم کی ہستی بھی ختم ہو جائے۔ ایٹم میں اکھنڈ منفی یا مثبت گن پائے جاتے ہیں جو متضاد جوڑوں کی شکل میں ہوتے ہیں۔ جیسے موت اور حیات، حرکت اور سکون عملاً یہ مدت زمانی سے مبرا ہوتے ہیں۔ اس سے دو مفروضے پیدا ہوتے ہیں۔

۱ --- یہاں کوئی بھی سدا ایک حال میں نہیں ہے

۲ --- اٹموں کا ایک ہی نظام ہے اور جس کو ہم روح کہتے ہیں وہ یا تو مادے کی کوئی لطیف تر قسم ہے یا محض عرض

میرا اپنا خیال ادھر جھکتا ہے کہ اشعریوں نے تخلیق پیہم کا جو خیال مستحکم کرنے

کی کوشش کی تھی اس کو سامنے رکھتے ہوئے پہلے مفروضے میں قدرے سچائی جھلکتی ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کا مزاج مجموعی طور پر مروجہ قدیم فلسفے کے برعکس ہے اور میں اشعری سوچ کو اس معاملے میں ایک مناسب کوشش خیال کرتا ہوں۔ جس کا مقصد مشیت اولیٰ یا قوت اولیٰ کی بناء پر تخلیق کی ایک ایسی تھیوری کو صورت آرا کرنا تھا جو اپنی ساری کوتاہیوں کے باوجود ارسطو کے نپی تلی کائنات کے خیال سے زیادہ قرآنی مزاج کے قریب ہے۔ اسلام کے مستقبل کے الہیاتی عالموں کا فرض ہے کہ وہ اس خالص فکری تھیوری کو پھر سے صورت بند کرتے ہوئے اس کو جدید سائنس کے زیادہ قریب لانے کی کوشش کریں جو خود بھی اس جانب گامزن معلوم ہوتی ہے۔ دوسرا مفروضہ سراسر مادیتی معلوم ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اشعریوں کا یہ خیال کہ نفس ایک عرض ہے ان کی اپنی تھیوری کے رجحان حقیقی سے ٹکراتا ہے جو ایٹم کی بود وہیم کا دار و مدار اس میں عرضوں کی تخلیق پیہم پر بتاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ حرکت کا زمانے کے بغیر تصور نہیں کیا جا سکتا اور چونکہ زمانہ حیات نفسیہ میں سے نکلتا ہے اس لئے آخر الذکر کی حیثیت زیادہ بنیادی ہے۔ یہ نہ ہو تو وہ بھی نہیں ہوتا اور اگر وہ نہیں ہے تو حرکت بھی نہیں ہے اس طرح اصل میں اشعری جس کو عرض کہتے ہیں اس کی بدولت ہی ایٹم کو ایٹم کے رنگ میں تسلسل ملتا ہے۔ ایٹم بودی وصف سے متصف ہو جانے پر مکانی ہو جاتا ہے یا یوں کہئے کہ ایسا نظر آنے لگتا ہے۔ اگر اسے الٰہی توانائی کا ایک روپ سمجھیں تو یہ بنیادی طور پر روحی ہے۔ نفس فعل مطلق ہے اور جسم اس فعل کا مرئی ہو جانا ہے اور یوں اس قابل ہو جانا کہ اس کے بارے میں کوئی اندازہ لگایا جا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ اشعریوں کو اس تصور کا دھندلا سا شعور تھا جسے آج آن و مکان (٦) کی وحدت کہتے ہیں۔ لیکن وہ ان کے باہمی تعلق کی حقیقت کو سمجھنے میں الجھ گئے۔ ان دونوں میں سے آن زیادہ بنیادی ہے لیکن مکان کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا کہ آن کا اسی کے روپ میں ظہور ہوتا ہے۔ مکان کوئی شے نہیں ہے یہ تو آن کو مرئی بنانے کی ایک صورت ہے۔ رومی کہتا ہے۔

پیکر از ما ہست شد نے ما ازو   بادہ از ما ست شد نے ما ازو

یوں وہ غزالی سے کہیں زیادہ اسلام کے مزاج کا ساتھ دیتا ہے۔ یہ سمجھئے کہ

حقیقت کل اساساً روح ہے۔ ویسے اس میں بھی شک نہیں کہ روح کے بھی مدارج ہیں۔ اسلامی سوچ کی تاریخ میں حقیقت کل کے درجات کا تصور شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں ملتا ہے موجودہ زمانے میں ہیگل نے اس کو زیادہ کھول کر بیان کیا ہے اور اس کے بعد لارڈ ہالڈین نے اپنی تصنیف "اضافیت کا دور" میں جس کو اپنی موت سے کچھ ہی پہلے اس نے شائع کیا تھا۔ میں نے حقیقت مطلق کو ایک ایگو کہا ہے اور اب میں اس بات کا بھی اضافہ کرتا ہوں کہ اس انائے مطلق یعنی مول ایگو سے ایگو ہی پھوٹتے ہیں۔ مول ایگو کی تخلیقی قوت جس میں سوچ اور عمل جدا جدا نہیں ہوتے ایگوئی اکائیوں کے طور پر کام کرتی ہے مادے کی کل روپی حرکت سے لے کر انسانی ایگو میں سوچ کی آزاد حرکت تک یہ دنیا اپنی جملہ تفصیلات میں اسی "انائے اکبر" ہی کی خود انکشافی ہے۔ الہی قوت کا ہر ایٹم ایک ایگو ہے خواہ ہستی کی میزان میں اس کا درجہ کتنا ہی معمولی ہو۔ لیکن انائیت کے اظہار کے اپنے مدارج ہیں اور ہستی کے اس سارے ساز میں ایگوئی سر درجہ بدرجہ بلند ہوتی جاتی ہے تا آنکہ انسان میں وہ معراج پر پہنچ جاتی ہے۔ اسی لئے قرآن انائے مطلق کو انسان کی شاہ رگ سے بھی اس کے قریب تر بتاتا ہے۔ حیات ابد کے ہمیشی بہاؤ میں ہم موتیوں کی طرح رہتے چلتے کسب وجود کرتے ہیں۔ یوں مسلم سوچ کی بہترین روایات کی اکسائی ہوئی تنقید اشعریوں کے جوہری نظریئے کی ساری سکیم کو روحی کثرت پرستی میں بدل دینے کا رجحان رکھتی ہے اور اب یہ آنے والے دین شناسوں کا کام ہے کہ وہ اس کی تفصیلات میں جائیں۔ پوچھا جا سکتا ہے کہ ایٹم کے اندر دوسرے ایٹموں کے ساتھ ترکیب پانے کی صلاحیت کو خدا کی تخلیقی قدرت میں بھی کوئی مقام حاصل ہے یا صرف ہم کو ہی ایسا معلوم ہوتا ہے اور وہ بھی اس لئے کہ ہمارا ادراک محدود ہے۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ خالص سائنسی نقطہ نظر سے اس کا قطعی جواب کیا ہو سکتا ہے۔ البتہ نفسیاتی نقطہ نظر سے مجھے ایک بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ ہم صحیح معنوں میں اصل اسی کو کہہ سکتے ہیں جس کو اپنی اصلیت کا ذاتی طور پر شعور ہو۔ اس احساس ذات کے بھی کئی مدارج ہیں اور انہیں کے مطابق ہی ہستی کے بھی جدا جدا درجے ہیں۔ ایگو کی اصلیت کچھ اس قسم کی ہے کہ دوسرے ایگوؤں کے ساتھ پذیرائی کی صلاحیت کے باوجود اس کا مرکز حقیقی اپنی ذات ہے اور احساس خودی کا ایک اپنا ہی دائرہ عمل رکھتا

ہے جس میں اپنے سوا کسی کو داخل نہیں ہونے دیتا۔ ایک ایگو کے طور پر اس کے حقیقی ہونے کا سارا راز اسی میں ہے۔ اسی لئے انسان جس میں احساس ذات "نسبتاً" اپنے معراج پر پہنچ چکا ہے خدا کی تخلیقی قدرت کے اندر ایک مخصوص مقام کا مالک ہے اور اسی لئے اپنے آس پاس کی دوسری چیزوں سے زیادہ حقیقی ہونے کے بلند تر مقام پر ہے۔ خدا کی ساری مخلوق میں سے ایک وہی ہے جو اپنے بنانے والے کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کے قابل ہے۔ کسی بہتر دنیا کا تصور کرنے اور جو ہے اس کو جو ہونا چاہیے میں تبدیل کرنے کے لئے اس کا من ہر گھڑی پہلے سے زیادہ یکتا اور بھرپور ہوتی جا رہی انفرادیت کے مفادات کو سامنے رکھتے ہوئے طرح طرح کے ان ماحولوں سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کے لئے آرزو مند رہتا ہے جن سے اس کو اپنے کبھی نہ ختم ہونے والے راہ عمل میں واسطہ پڑتا ہے۔ لیکن اس بات کو میں آگے چل کر ایگو کی آزادی اور بے فنائی کے متعلق اپنے لیکچر میں زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کروں گا اور ابھی ایٹمی زمانے کے مسئلہ کے بارے میں ہی کچھ باتیں گوش گزار کرتا ہوں جو میرے خیال میں اشعریوں کی تخلیقی تھیوری کا سب سے کمزور پہلو ہے۔ ایسا کرنا اس لئے ضروری ہے کہ خدا کی لایزالی کے بارے میں کوئی ڈھب کی رائے قائم کی جا سکے۔

زمانہ ایک ایسی گتھی ہے جس نے مسلمان مفکروں اور صوفیوں کی توجہ کو ہمیشہ اپنی طرف مبذول رکھا۔ اس کی کچھ وجہ تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ قرآن کے مطابق دن رات کا ادل بدل خدا کی بہت بڑی نشانیوں میں سے ہے اور کچھ اس لئے کہ اپنی ایک مشہور حدیث کے ذریعے جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے رسول خدا نے خدا کو اور دہر کو ایک بتایا ہے۔ بلا شبہ بعض چوٹی کے مسلمان صوفیہ کا لفظ دہر کے باطنی اوصاف پر اعتقاد تھا۔ محی الدین ابن عربی کے مطابق "دہر" خدا کے بہت پیارے ناموں میں سے ایک ہے۔ رازی نے بھی اپنی قرآنی تفسیر میں بتایا ہے کہ بعض مسلمان صوفیہ نے اس کو دہر، دیہور یا دیہار کا ورد کرنے کی تلقین کی تھی۔ اشعریوں کا زمانی نظریہ مسلم سوچ کی تاریخ میں اس کو فلسفے کی عینک سے دیکھنے کی غالباً پہلی کوشش تھی۔ وقت اشعریوں کے خیال کے مطابق فرد فرد ساعتوں کا ایک تسلسل ہے۔ اس سے یہ بات خود بخود چل نکلتی ہے کہ ہر دو الگ الگ ساعتوں یا وقت کے لمحوں کے درمیان کوئی ایسا لمحہ

زمانی بھی ہے جو کسی لمحے کے تصرف میں نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلائے زمانی بھی ہے۔ اس قسم کے بے سروپا نتیجے پر پہنچنے کا سبب یہ تھا کہ اشعریوں نے اپنے موضوع تحقیق کو بالکل ہی کوئی خارجی چیز جان کر اس پر نگاہ ڈالی۔ انہوں نے یونانی سوچ کی تاریخ سے کوئی سبق نہ سیکھا جس نے یہی نقطہ نظر اپنایا تھا اور کسی کنارے نہ لگ سکی تھی۔ ہمارے اپنے عہد میں نیوٹن نے زمان کو ایک ایسی چیز بیان کیا تھا جو اپنی اصلیت سے مجبور خود بخود یکساں بہتی چلی جاتی ہے۔ نیوٹن کے خیال میں بھی زمانہ معروضی یعنی خارجی ہے حالانکہ اس کا برتا گیا ندی کا استعارہ ہی اس کے اس خیال کے خلاف جاتا ہے۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی شے کے اس ندی میں جا پڑنے سے اس شے پر کیا اثر پڑتا ہے اور جو چیزیں اپنے آپ کو اس ندی کے بہاؤ کے حوالے نہیں کرتیں ان میں اور اس میں غیریت کس انداز کی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم اس کو ندی کی مثال کے سہارے سمجھنے کی کوشش کریں تو زمان کی حدود اور اس کے آغاز و انجام کے بارے میں کوئی واضح تصور قائم نہیں کر سکتے۔ یہی نہیں اگر روانی حرکت یا گزر سے زیادہ اس کی حقیقت کے متعلق ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں تو ہمیں کوئی اور زمان بھی تسلیم کرنا پڑے گا جو اس پہلے کی حرکت کو ناپے اور ایک اور جو اس دوسرے کو ناپے اور یہ سلسلہ کہیں بھی ختم نہیں ہو گا۔ اس لئے زمان کو کوئی بالکل ہی خارجی شے خیال کرنا دشواریوں کو دعوت دینا ہے۔ ہاں یہ ماننا پڑے گا کہ عربوں کا عملیت دوست ذہن زمان کو یونانیوں کی طرح کوئی غیر حقیقی شے نہیں گردان سکتا تھا اور اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ خواہ ہم ادراک زمانی کے لئے کوئی حس نہیں رکھتے پھر بھی یہ ایک قسم کا بہاؤ سا ہے اور اس کا خارجی پہلو بھی ہے جس کو ایٹمی پہلو کہا جا سکتا ہے۔ اصل میں جدید سائنس کا فتویٰ بھی وہی ہے جو اشعریوں کا تھا۔ کیونکہ زمان کی اصلیت کے متعلق فزکس کی موجودہ دریافتیں بھی یہی کہتی ہیں کہ مادے میں بے تسلسلی ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر رائیکنر کی کتاب فلسفہ اور جدید فزکس (۷) کا یہ حصہ خاص طور پر غور کرنے کے قابل ہے۔ ''اس قدیم مقولے کے الٹ کہ نیچر میں جست نہیں ہے یہ بات عیاں ہوتی جا رہی ہے کہ کائنات ناگہانی جستوں کے ذریعے ہی اور سے اور ہوتی جاتی ہے نہ کہ غیر محسوس تدریج کے ذریعے۔ کسی بھی طبعی نظام کے اندر اس کی واضح حالتیں محدود ہی ہو سکتی ہیں اور چونکہ دو

مختلف لیکن آگے پیچھے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات بے حرکت رہتی ہے اس لئے وقت معطل ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ بذات خود بے تسلسل ہے گویا اس کی حقیقت بھی جوہری ہے۔" لیکن بات یہ ہے کہ اشعریوں کی تعمیری کوشش میں بھی امروزیوں کی طرح نفسیاتی تجزیئے کی کمی تھی۔ اسی کمی کا نتیجہ تھا کہ وہ وقت کے داخلی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے اور اسی ناکامی کا اثر ہے کہ ان کی تھیوری میں مادی اور زمانی ایٹموں کے نظام یوں جدا جدا رہتے ہیں جیسے ان میں کوئی بنیادی تعلق ہی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ اگر ہم زمان کی جانب خالص خارجی نقطہ نظر سے دیکھیں تو اچھی خاصی الجھنیں پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ ہم ایٹموں سے مرکب زمان کا اطلاق خدا پر تو نہیں کر سکتے اور نہ خدا کو کسی وجود پذیر زندگی کے روپ میں تصور کر سکتے ہیں ہرچند کہ پروفیسر الیگزینڈر کے "مکان' زمان اور ذات خداوندی" کے بارے میں دیئے گئے لیکچروں سے یہی ٹپکتا ہے۔ بعد میں آنے والے مسلمان الہیاتی مفکروں نے ان دشواریوں کو اچھی طرح محسوس کر لیا تھا۔ ملا جلال الدین دوانی کی کتاب "زورا" میں ایک مقام ایسا بھی ہے جہاں پروفیسر رائیس کا زمانی نقطہ نظریاد آ جاتا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ اگر ہم زمانے کو ایک طرح کا پاٹ سمجھیں جس کی بدولت ہونیوں کا یوں ظہور ہوتا ہے جیسے کوئی جلوس جا رہا ہے اور اس پاٹ یا پہنائی کو ایک وحدت خیال کریں تو اس کی صورت اس کے سوا کوئی نہیں کہ اس کو خدائی کرنی کی اس حالت اولی کا نام دیں جس سے اس کرنی کی بعد کی حالتوں کو جنم ملتا ہے۔ لیکن ملا یہ کہنے سے نہیں چوکا کہ آگے پیچھے آنے کی نوعیت میں مزید گہرا جانے سے اس کا اضافی ہونا کھل جاتا ہے اور خدا کے معاملے میں اس کی نفی ہو جاتی ہے جس کے سامنے تمام ہونیاں آگاہی کے ایک ہی عمل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ صوفی شاعر عراقی نے بھی مادے پر اسی رنگ سے نظر ڈالی تھی۔ اس کے خیال میں مادے سے لے کر روح محض تک کے درمیان ہستی کے گوناگوں مدارج ہیں اور ان مدارج کے مطابق ہی زمان کی بھی لاانتہا قسمیں ہیں جن کا ان مدارج کے ساتھ پیوند ہے۔ مادی جسموں کا زمان آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کی اصلیت بھی ایسی ہے کہ جب تک ایک دن گزر نہ جائے آنے والا دن نہیں آ سکتا۔ غیر مادی چیزوں کا زمان بھی اپنے مزاج کے لحاظ سے سلسلہ وار ہے۔

لیکن اس کا گزرنا اس انداز کا ہے کہ مادی جسموں کے زمان کا ایک سال غیر مادی موجودات کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح غیر مادی موجودات کے زینوں پر چڑھتے ہم زمان خداوندی پر جا پہنچتے ہیں جو بالکل بے مرور ہے اور اسی لئے اس کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا ماضی و مستقبل کوئی نہیں ہے نہ اس میں کوئی بدلتہاری ہے۔ یہ قدم سے بھی بلند ہے اس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے۔ خدا کی آنکھ ہر مرئی کو دیکھتی ہے اور اس کے کان ہر شنیدنی کو سنتے ہیں۔ لیکن آگاہی کے ایک ہی تقسیم ناپذیر عمل کے روپ میں۔ خدا کی اولیت زمان کی اولیت کے باعث نہیں ہے بلکہ اس کی اپنی اولیت خدا کی اولیت کے باعث ہے۔ قرآن نے جس کو "ام الکتاب" کہا ہے اس سے یہی زمان خداوندی مراد ہے جس میں ساری تاریخ علت اور معلول کی زنجیروں سے آزاد ایک فوق الابد ہنوز میں سمٹی ہوئی ہے۔ تمام مسلمان الہیاتی عالموں میں سے فخرالدین رازی نے ہی زمان کے مسئلہ میں سب سے زیادہ گہری دلچسپی لی ہے۔ اپنی کتاب "مباحث الشرقیہ" میں اس نے زمان کے متعلق اپنے وقت تک کی تمام تھیوریوں کو کٹھالی میں ڈالا ہے۔ طریقہ اس کا بھی معروضی ہے لیکن وہ کسی واضح نتیجے پر پہنچنے سے قاصر رہا ہے اور کہتا ہے کہ "اب تک زمان کی نوعیت کے متعلق میں کسی حتمی بات پر نہیں پہنچ سکا ہوں۔ اس کتاب کا مقصد اسی قدر ہے کہ ہر نظریئے کے حق میں یا اس کے خلاف جو کچھ کہا جا سکتا ہے اس کو کھول کر بیان کر دیا جائے اور جانب داری نہ کی جائے کیونکہ اس سے میں ویسے ہی دور رہتا ہوں۔ زمان کے مسئلے پر میں خاص طور پر کسی ایک کی حمایت کرنے سے اپنا دامن پاک رکھنا چاہتا ہوں۔"

اس بحث سے یہ بات پکی طرح کھل جاتی ہے کہ خالص معروضی نقطہ نظر وقت کی اصلیت کو سمجھنے میں ہماری واجبی سی مدد کرتا ہے اور صحیح طریقہ یہی ہے کہ اپنے شعوری تجربے کا بڑے دھیان سے نفسیاتی تجزیہ کیا جائے کیونکہ اس طرح ہی وقت کی حقیقت عیاں ہو سکتی ہے۔ میرے خیال میں آپ کو یاد ہو گا کہ میں نے نفس کی دو پہلوؤں میں تفریق کی تھی۔ ایک کو گزرنہار کہا تھا اور دوسرے کو پر کمنہار جس کی زندگی دوام محض میں ہے اس میں ایک ایسا تغیر ہے جس میں تواتر نہیں ہے۔ نفس کی زندگی اس میں ہے کہ وہ پر کمنہار سے گزرنہار کی طرف جائے اور وجدان سے عقل کی جانب

اسی اقدام سے جوہری زمانہ جنم لیتا ہے۔ یوں ہمارے شعوری تجربے کا مزاج ہی ہم کو اس تصور کا سراغ دیتا ہے جس سے وہ مغایرت جاتی رہتی ہے جو ہمیں تغیر اور دوام میں نیز زمانے کو ایک وحدت کامل یالایزالیت سمجھنے یا اسے ایٹموں سے بنا ہوا سمجھنے کی صورت میں نظر آتی ہے اور یہ شعوری تجربہ ہی حقیقت میں ہمارے ہر علم کا نقطہ آغاز ہے اس لئے اگر ہم اس کی راہ نمائی قبول کرلیں اور محیط کل ایگو کی زندگی کو متناہی ایگو کی زندگی پر قیاس کریں تو مول ایگو کا زمان تواتر سے پاک تغیر کے طور پر منکشف ہو جاتا ہے۔ یعنی ایک وحدت کامل جو ایگو کی تخلیقی حرکت کی بدولت ہمیں ایٹمی معلوم ہوتی ہے۔ میر داماد اور ملا باقر کا مطلب بھی یہی ہے جب وہ کہتے ہیں کہ زمان تخلیق کے فعل ساتھ ہی پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے یوں سمجھئے کہ مول ایگو اپنی غیرواضح تخلیقی ممکنات کی لامتناہی دولت حاصل کرتا ہے اور اسے تولتا ہے۔ اس لئے ایک طرف تو ایگو لایزالیت میں ہوتا ہے، جس سے میری مراد تواتر سے پاک تغیر ہے اور دوسری جانب اس کی بود زمان سلسلہ وار میں ہوتی ہے جو میرے خیال میں لایزالیت کے ساتھ اس رنگ سے پوری طرح وابستہ ہے کہ اس کے ذریعے اس بے تواتر تغیر کو ناپا جا سکتا ہے اور صرف اسی طرح ہی قرآن کی اس آیت کو سمجھا جا سکتا ہے کہ "دن اور رات کا چکر اسی سے تعلق رکھتا ہے" (مومنون۔ ۸) لیکن اس سوال کے اس دقیق پہلو کے بارے میں اپنے گزشتہ لیکچر میں میں بہت کچھ کہہ آیا ہوں اور اب ہمیں خدا کی صفات علمی و قدیری کی طرف آنا چاہیے۔ کسی متناہی ایگو کے سلسلے میں جب بھی علم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے ہمیشہ استدلالی علم مراد ہوتا ہے یعنی وہ ایک ایسا فعل حادث ہوتا ہے جو کسی ایسے ماسوا کے گرد گھومتا ہے جس کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ وہ ازخود موجود ہے اور جانن ہار ایگو کے متقابل ہے۔ علم اس رنگ میں ہمیشہ اپنے متقابل ماسوا کا محتاج ہی رہے گا خواہ اس کو علم کل کے مقام پر ہی لے جائیں۔ اسی لئے ایسے علم کو ذات اولیٰ (مول ایگو) کی صفت نہیں کہا جا سکتا جو محیط کل ہے اور اس کے متعلق یہ گمان تک نہیں کیا جا سکتا کہ کسی متناہی ایگو کی طرح اس کی بھی حدود ہیں۔ جس طرح ہم پہلے دیکھ آئے ہیں کائنات خدا کے مقابل کوئی ایسا ماسوا نہیں ہے جو اپنے آپ ہی موجود ہے بلکہ ایک قائم بالذات غیر کے طور پر ہمیں وہ اسی وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم تخلیق کے فعل کو حیات

خداوندی کے التباس کا ایک خاص واقعہ جانتے ہوئے اس کو دیکھتے ہیں۔ ورنہ اسے ایک محیط کل ذات سمجھتے ہوئے تو کسی ماسوا یعنی غیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ذات خداوندی میں سوچ اور کار' جاننے کا عمل اور تخلیق کا عمل ایک ہی چیز ہیں۔ دلیل دی جا سکتی ہے کہ ایگو متناہی ہو یا لامتناہی اس کا تصور کسی متقابل "ناایگو" کے بغیر نہیں کیا جا سکتا اور اگر مول ایگو کے سوا کوئی شے ہے ہی نہیں تو اس کا ایک ایگو کے طور پر کیسے تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوئی مثبت تصور قائم کرنے میں منطقی نفیاں کام نہیں دیتیں۔ کیونکہ مثبت تصور حقیقت کل کے اس انداز پر ہی کھڑا کیا جا سکتا ہے جو تجربے میں ہم پر منکشف ہوتا ہے۔ اپنے تجربے کی پڑتال ہمیں بتاتی ہے کہ حقیقت اولیٰ ایک ایسی زندگی ہے جس میں شعور کی کارفرمائی ہے اور یہ زندگی جس طرح ہم اپنی طرف نگاہ ڈالنے سے اسے معلوم و محسوس کرتے ہیں اگر تصور کی جا سکتی ہے تو وحدت کامل کے طور پر ہی کی جا سکتی ہے۔ ایک ایسی شے کے طور پر جو باہم خوب پیوست ہے اور جس کا کوئی مرکزی نقطہ بھی ہے جس کی جانب تصدیق کے لئے سدا رخ کرنا پڑتا ہے۔ اس انداز حیات کے ساتھ حیات مطلق کا تصور ایگو کے روپ ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ علم لامحدود ہی کیوں نہ ہو جب تک وہ استدلالی ہے اس کو اس ایگو کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا جو جانن ہار بھی ہے اور ساتھ ہی جانی گئی شے کی بنیاد بھی ہے۔ بدقسمتی سے یہاں الفاظ ساتھ نہیں دیتے۔ ہمارے پاس اس علم کے لئے کوئی لفظ نہیں ہے جو اپنے معلوم کو آپ ہی پیدا بھی کرتا ہو۔ خدا کے علم کے متعلق ایک متبادل نظریہ کل آگاہی کا ہے یہ کل آگاہی اور اک کا ایک غیر منقسم عمل ہے جس سے خدا تاریخ کے سارے کے سارے پھیلاؤ یعنی ہونیوں کے سارے سلسلے سے ان کی ترتیب کے مطابق آگاہ ہوتا ہے اور وہ سب کچھ ایک ہمیشی "ہنوز" (۸) بن کر اس کے سامنے ہوتا ہے۔ جلال الدین دوانی' عراقی اور عصر حاضر میں پروفیسر رائیس نے خدا کا اسی رنگ میں تصور کیا ہے۔ یہ تصور کسی حد تک ٹھیک بھی ہے اس میں نقص ہے تو اسی قدر کہ یہ کائنات کو محدود کر دیتا ہے مستقبل کو ایک طے شدہ چیز بنا دیتا ہے اور مخصوص شدنیوں کا ایک تبدیل نہ ہونے والا اور پہلے سے طے شدہ ایسا سلسلہ ہماری جھولی میں ڈال دیتا ہے جس نے کسی نوشتہ تقدیر کی طرح ہمیشہ کے لئے یکبارگی خدا کے تخلیقی عمل کو بھی جس جس راہ پر ڈالنا تھا ڈال دیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ علم خداوندی کو اگر ہم ایک بے ادمی سی کل آگاہی خیال کریں تو اس میں اور آئن سٹائن سے پہلے کی طبیعیات کے اس تصور میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ جس کے مطابق ایک خلائے بے حرکت نے اشیاء کو یوں اکٹھا رکھا ہوا ہے کہ اس یکجائی پر وحدت کا گماں ہوتا ہے ۔ ایسی صورت میں علم الٰہی کی حقیقت اس آئینے سے بڑھ کر نہیں رہ جاتی جس کا کام اسی قدر ہے کہ وہ چیزوں کے پہلے سے بنے ڈھلے اس ڈھانچے کی جملہ تفصیلات کی عکاسی کرتا جائے جس کو محدود شعور انسانی صرف جزواً جزواً ہی دیکھ پاتا ہے۔ علم الٰہی کا تصور ایک زندہ تخلیقی عمل کے طور پر کرنا چاہیے جس کے ساتھ وہ اشیاء جو ہم کو بظاہر اپنے آپ موجود معلوم ہوتی ہیں اصلاً وحدت نامیہ رکھتی ہیں۔ علم الٰہی کو کسی عکسی شیشے کی حیثیت دے کر ہم بلاشبہ اس کی آنے والے واقعات کو پہلے سے جان لینے کی صفت کی لاج تو رکھ لیتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس کی آزادی کی قربانی دے کر۔ مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی زندگی کی وحدت نامیہ میں پہلے سے موجود ہے لیکن ایک کھلے امکان کی صورت میں اور ان واقعات کی بے لچک ترتیب کے روپ میں نہیں جن کے خدوخال صاف نمایاں ہوں۔ ایک مثال سے شاید میرا مطلب زیادہ واضح ہو جائے۔ جیسا کہ انسانی سوچ کی تاریخ میں کبھی کبھی ہو جاتا ہے فرض کیجئے ایک بار آور خیال جس کے اطلاقات کی داخلی دولت بے شمار ہے آپ کے شعور کی روشنی میں ابھرتا ہے۔ آپ اس خیال سے اس کی تمام پیچیدگیوں سمیت اسی وقت باخبر ہو جاتے ہیں۔ لیکن ذہنی طور پر اس کی متعدد ہو سکنیوں کو کوئی روپ دینے میں وقت لگتا ہے۔ وجدانی طور پر اس شے کے تمام امکانات آپ کے ذہن میں ہوتے ہیں اور اگر کسی مخصوص امکان کا وقت کے کسی مخصوص لمحے میں آپ کے ذہن کو پتا نہیں چلا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کا علم تشنہ ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت کوئی ایسا امکان تھا نہیں جس کا "معلوم" بننا ضروری ہوتا۔ جوں جوں ہماری دریافتوں میں اضافہ ہوتا جاتا ہے توں توں ہمیں پتا چلتا جاتا ہے کہ ہمارے خیال کو عملی جامہ پہنانے کے امکانات کیا ہیں۔ کبھی کبھی تو سوچنے والوں کی ایک سے زیادہ نسل گزر جاتی ہے تب کہیں جا کر امکانات کی پونجی ختم ہوتی ہے۔ علم الٰہی کو ایک بے ادمی کل آگاہی سمجھنے سے کسی خالق کے تصور تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ اگر تاریخ کو محض یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ ایک پہلے سے طے شدہ واقعات کی کسی مخصوص ترتیب

کی قلم ہے جو دھیرے دھیرے سامنے آ رہی ہے تو اس میں ندرت اور اقدام کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اسی لئے تخلیق کا لفظ ہمارے لئے بے معنی ہو جاتا ہے جس سے ہم مراد ہی یہ لیتے ہیں کہ کہاں تک ہم میں تازہ کاری کی صلاحیت ہے سچ تو یہ ہے کہ متضاد قدر کے متعلق ساری الہیاتی بحث قیاس آرائی پر کھڑی کی ہوئی ہے اور زندگی کی اس حقیقت کی جانب نگاہ نہیں ڈالی گئی جس سے ہمیں ہر روز واسطہ پڑتا ہے کہ اس میں خود عنانی پائی جاتی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ ایگوؤں کی خود عنانی اور پہلے سے قیاس ناپذیر عمل کی توفیق لے کر ابھرنے سے محیط کل ایگو کی آزادی ایک لحاظ سے محدود ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ محدودیت کوئی خارجی چیز نہیں ہوتی۔ یہ اس کی تخلیقی آزادی ہی سے جنم لیتی ہے جس کے ذریعے اس نے محدود اناؤں (یعنی مخلوقات) کو انتخاب کیا ہے کہ وہ اس کی زندگی' قدرت اور آزادی میں شریک ہوں۔

لیکن سوال کیا جا سکتا ہے کہ قدرت کاملہ اور محدودیت کو باہم ہم آہنگ کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ محدودیت کے لفظ سے ہراساں ہونے کی ضرورت نہیں۔ قرآن تجریدی کلیات کو پسند نہیں کرتا۔ اس کی نگاہ ہمیشہ محسوس پر ہوتی ہے۔ جس کی جانب توجہ کرنا اضافیت نے ابھی ابھی جدید فلسفے کو سکھلایا ہے۔ ہر قسم کا عمل وہ تخلیقی ہو یا کوئی اور ایک قسم کی تحدید ہے جس کے بغیر ایک حقیقی معنوں میں کار فرما ایگو کے طور پر خدا کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ تجریدی طور پر سوچنے سے یہ قدرت کاملہ محض ایک ایسی اندھی' من مانی کرنے والی طاقت بن کر رہ جاتی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

موجودات کے بارے میں قرآن کا ایک واضح اور پختہ تصور ہے اور وہ اس کو باہم متعلق قوتوں کی کائنات گردانتا ہے۔ اسی لئے اس کے نزدیک خدا کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کو بھی بہت دخل ہے اور خدا کی لامتناہی قوت کسی قسم کی دھکے شاہی یا من مانی میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس میں ہوتی ہے جس میں ترتیب' سلیقہ اور باقاعدگی پائی جاتی ہے اس کے ساتھ ہی قرآن خدا کو ایک ایسی ذات مانتا ہے جس کے ہاتھ میں تمام اچھائیاں ہیں لیکن اگر خدا کی مرضی حکمت ہی حکمت ہے اور اس میں خیر ہی خیر ہے تو ایک زبردست سوال پیدا ہو جاتا ہے جس طرح جدید سائنس نے بتا دیا ہے ارتقاء کا سفر عالمگیر دکھوں اور خطاکاریوں کا سفر ہے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ خطا کاریاں انسان ہی سے مخصوص ہیں۔ لیکن دکھ درد تو ایک عالمگیر حقیقت ہے۔ اگرچہ

یہ بھی اسی قدر درست ہے کہ انسان نے جس کو اچھا سمجھا ہے اس کی خاطر وہ حد سے زیادہ درد بھی سہتا آیا ہے اور سہہ سکتا ہے۔ اس طرح کائناتی زندگی میں اخلاقی اور جسمانی شرو دو حقیقتیں بن کر نمایاں ہوتے نظر آتے ہیں۔ اس سے بھی ہمیں تسلی نہیں ہوتی کہ شر ایک اضافیت نماد چیز ہے اور یہاں ایسی قوتیں موجود ہیں جو اس شر کو شر نہ رہنے دینے کے لئے کمربستہ ہیں۔ کیوں کہ اس کے اضافیت نماد ہونے اور اس کے ازالے کی تمام کوششوں کے باوجود اس کے ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور یہ ہونا بہت ہی خوفناک ہے۔ پھر ہم کس طرح خدا کی قدرت کاملہ اور خیر کو اس کی تخلیق میں شر کی اس بہتات کے ساتھ ہم آہنگ کر سکتے ہیں۔ خدا شناسی کی راہ میں یہ اذیت ناک سوال ہی اصل میں سب سے بڑی دشواری ہے اور جس طرح ناؤمن نے اپنی کتاب "مذہب پر ایک مقالہ" میں اس کو چھیڑا ہے اور کسی نے نہیں چھیڑا۔ وہ کہتا ہے: "ہمارے پاس دنیا کے متعلق جو علم ہے وہ ہمیں بتاتا ہے کہ ایک خدا ہے جو قوی ہے۔ زبردست ہے اور وہ موت و حیات کو یوں ساتھ ساتھ بھیجتا ہے جیسے دھوپ اور چھاؤں۔ اسی طرح وحی یا نجات پر ایمان ہے۔ اس وحی اور ایمان کے مطابق خدا باپ کا مقام رکھتا ہے۔ خداوند جہاں کی پیروی بقاء کے لئے جدوجہد کو حق بجانب ٹھہراتی ہے جبکہ یسوع مسیح نے جسے باپ کہا ہے اس کی اطاعت جذبہ ترحم اور ہمدردی کو اس کے باوجود وہ دونوں جدا جدا معبود نہیں ہیں بلکہ ان سے ایک ہی خدا عبارت ہے اور وہ کسی نہ کسی طرح کہیں نہ کہیں ایک ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ کہاں اور کیسے" امید دوست براؤننگ کے نزدیک دنیا میں خیر ہی خیر ہے لیکن یاس پرست شوپنہار کے خیال میں یہ دنیا ایک مسلسل جاڑا ہے جس میں ایک اندھی مشیت جانداروں کی ان گنت شکلوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے اور وہ شکلیں پل بھر اپنے ہونے کا ماتم کر کے سدا کے لئے آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔ یوں امید پرستی اور یاس پرستی میں جاری نزاع کا تصفیہ ہم کائنات کے بارے میں اپنے موجودہ علم کے بل پر پوری طرح نہیں کر سکتے۔ ہماری ذہنی ساخت ہی ایسی ہے کہ ہم چیزوں کو جزواً جزواً ہی دیکھ سکتے ہیں اور ان تکوینی قوتوں کے اثر کا پورا پورا اندازہ نہیں لگا سکتے جو تہ و بالا بھی کر سکتی ہیں اور ساتھ ہی زندگی کو سنبھالتی بھی ہیں اور تکامل آشنا بھی کرتی ہیں۔ قرآنی تعلیم نہ رجائی ہے نہ قنوطی۔ وہ اس یقین کو ابھارتی ہے کہ

انسان اعمال کو سنوار سکتا ہے اور کائناتی قوتوں کو اپنے بس میں کر سکتا ہے۔ یوں قرآن کا کہنا ہے کہ سعی پیہم سے اصلاح ممکن ہے اس اعتقاد کے مطابق کائنات میں ارتقائے پیہم ہے اور اس کی جان یہ امید ہے کہ انسان بالاخر شر پر غالب آ جائے گا۔

لیکن ہماری مشکل کو بہتر طریقے سے سمجھنے میں وہ قصہ بہت مدد دے سکتا ہے جس کو ہبوط آدم کہا جاتا ہے۔ قرآن نے اس قصے کی بعض قدیم علامتوں کو تو ویسے کا ویسا رہنے دیا ہے لیکن نفس مضمون کو بالکل بدل ڈالا ہے تاکہ اس کو سرا سر نئے معنی دیئے جا سکیں۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والے مسلمان اور نامسلمان دونوں نے اس نہایت اہم بات کی طرف توجہ نہیں کی کہ قرآن نے قصوں میں بالکل یا کم و بیش تبدیلی کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا تھا اس کا مطلب یہ تھا کہ ان میں نئے خیالوں کی روح پھونک دی جائے اور اس طرح ان کو زمانے کے ترقی پذیر مزاج کے مطابق کر دیا جائے۔ یہ کہانیاں بیان کرنے سے قرآن کا مطلب تاریخ بیان کرنا کم ہی رہا ہے بلکہ تقریباً سدا ہی اس کے سامنے یہ مقصد رہا ہے کہ لوگوں کو کوئی عالمگیر اخلاقی درس دیا جائے یا کوئی فلسفیانہ نکتہ سمجھایا جائے۔ یہ مقصد اس نے لوگوں اور جگہوں کے ناموں کو ایک طرف کرتے ہوئے پورا کیا ہے جن سے قصے کا مفہوم محدود ہو جاتا ہے اور اس پر کسی خاص تاریخی واقعہ کا رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اسی طرح اس نے ان تفصیلات سے بھی کنارہ کیا ہے جو احساس کے کسی اور سلسلے سے تعلق رکھتی ہیں۔ قصوں کے متعلق یہ رویہ انوکھا نہیں ہے ۔ غیرمذہبی لٹریچر میں بھی یہ عام ہے۔ مثال کے طور پر فاؤسٹ کو لے لیجئے اس کو گوئٹے ایسے نابغہ نے بالکل ہی نئے معنی دے دیئے ہیں۔

ہم ہبوط آدم کی داستان کی طرف آتے ہیں۔ دنیائے قدیم کی ادبیات میں یہ کتنے ہی رویوں میں ملتی ہے اور اندازہ نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ کون کون سے زینے پر چڑھتی ہوئی یہاں تک پہنچی نہ ہی یہ سراغ مل سکتا ہے کہ اس کے یوں سجے سجے اور سے اور ہوتے جانے کا باعث کون کون سی انسانی منشائیں تھیں۔ ہم اپنے آپ کو صرف سامی روایات تک محدود رکھتے ہیں۔ جن سے یہ گماں ہوتا ہے کہ قدیم انسان کی اس خواہش نے اس کو جنم دیا تھا کہ ایک ناموافق ماحول میں (جو بیماری اور موت سے بھرا پڑا ہے اور اس کی اپنے آپ کو سنبھالے رکھنے کی کوشش کی راہ میں ہر طرف سے رخنے ڈالے جا رہا ہے) اس کے اپنے ساتھ جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس بے انجام درگت

کا اپنے آپ پر سبب تو واضح کر سکے۔ طبعی طاقتوں پر اس کا بس نہیں چلتا تھا چنانچہ زندگی کے بارے میں کوئی قنوطی نظریہ قائم کر لینا قدرتی امر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک قدیم بابلی کتبے میں ناگ (مردانہ عضو تناسل کی علامت) درخت اور عورت ایک مرد کو سیب (کنوارا پن کی علامت) پیش کرتے ہوئے دکھائے گئے ہیں۔ روایت کا مطلب صاف ہے کہ انسان کا ایک فرضی بابرکت حالت سے گر پڑنا اصل میں مرد عورت کے آپس میں مباشرت کرنے کا نتیجہ تھا۔ قرآن اس قصے کو کس طرح پیش کرتا ہے اس کی وضاحت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہم کتاب پیدائش میں بیان کی گئی اسی کہانی کے ساتھ اس کا مقابلہ کرتے ہیں۔ قرآن اور انجیل کی کہانیوں میں موجود فرق ہی قرآن کے مقصد کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۱ ---- قرآن سانپ اور پسلی والی بات کو بالکل نظر انداز کر جاتا ہے۔ پہلی نظر اندازی سے اس کا مقصد عیاں ہے کہ کہانی پر چڑھے ہوئے جنسی رنگ کو اتار دینا اور زندگی کے متعلق اس نے جو یاس پرستی ٹپکتی تھی اس کو بھی نہ رہنے دینا تھا۔ دوسری نظر اندازی یہ بتانے کے لئے تھی کہ قرآن کا مقصد اس داستان سے کوئی تاریخی وضاحت نہیں تھی جیسے کہ عہد نامہ عتیق میں پہلے انسانی جوڑے کی پیدائش کا ذکر اسرائیل کی تاریخ کا آغاز کرتے ہوئے کیا گیا ہے۔ بلا شبہ ان آیتوں میں جن کا انسان کی ایک جاندار ہستی کے طور پر پیدائش سے تعلق ہے قرآن نے بشر اور انسان کا لفظ استعمال کیا ہے نہ کہ آدم کا جس کو وہ زمین پر انسان کے اللہ کا خلیفہ ہونے کی حیثیت کے لئے وقف کرتا ہے۔ انجیلی داستان میں آدم اور حوا دونوں نام دیئے گئے ہیں۔ لیکن قرآن نے یہ دونوں نام اسمائے معرفہ کے طور پر نظر انداز کر دیئے ہیں۔ آدم کا لفظ زیادہ تر ایک تصور کے طور پر برتا گیا ہے اور اسی لئے اسے جوں کا توں رہنے دیا ہے۔ اس سے کوئی گوشت پوست کا انسان مراد نہیں لیا گیا۔ اس لفظ کا یہ استعمال قرآنی سند کے بغیر نہیں ہے اور یہ آیت اس کی بالکل وضاحت کر دیتی ہے "ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں ہم نے ناک نقشے دیئے۔ پھر ہم نے فرشتوں کو کہا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ" (۷ : ۱۰)

۲ ---- قرآن اس قصے کو دو الگ الگ حکایتوں میں بانٹ دیتا ہے۔ ایک کا تعلق اس سے ہے جس کو اس نے شجر کہا ہے اور دوسری کا تعلق "شجرۃ الخلد" (ابدیت کے

شجر) اور "ملک لا یبلی" (وہ سلطنت جسے زوال نہیں) سے ہے۔ پہلی حکایت قرآن کی ساتویں سورت میں ہے اور دوسری بیسویں سورت میں۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی کو شیطان نے باتوں میں لگا لیا کیونکہ اس کا کام ہی انسانوں کے ذہنوں میں وسوسے پیدا کرنا ہے اور انہوں نے دونوں شجروں کا پھل چکھ لیا۔ دوسری جانب عہد نامہ عتیق کے مطابق انسان اپنی پہلی نافرمانی کے فوراً بعد باغ عدن میں سے نکال دیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرق کی جانب فرشتے متعین کر دیئے اور ایک شعلے برساتی ہوئی تلوار جو ہر جانب گھومتی رہتی تھی تاکہ شجر حیات کو جانے والے راستے کی حفاظت کی جائے۔

۳ ---- عہد نامہ عتیق میں آدم کی اس نافرمانی کی بناء پر زمین کو کوسا گیا ہے لیکن قرآن اعلان کرتا ہے کہ زمین انسان کا بسیرا ہے اور اس کے واسطے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ ہے اور اسے خدا کا شکر ادا کرنا چاہئے جس نے اس کو اس کے حوالے کر دیا ہے "اور ہم نے تمہیں زمین پر صاحب اختیار بنا دیا اور اس میں تمہارے لئے زندہ رہنے کے سامان پیدا کر دیئے ہیں۔ لیکن تم کتنے کم شکر گزار ہو" (الاعراف --- ۱۰) یہاں یہ سمجھ لینے کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ اس سلسلے میں "جنت" کا جو لفظ برتا گیا ہے اس سے مراد وہ حواس سے بلند تر بہشت ہے جس سے فرض کیا جاتا ہے کہ انسان اس زمین پر گر پڑا تھا۔ قرآن کے مطابق انسان اس زمین پر کوئی اجنبی نہیں ہے کیونکہ وہ کہتا ہے "اللہ نے تمہیں زمین میں سے پیدا کیا ہے" (سورہ نوح -- ۱۷) اس قصے میں جس جنت کا ذکر آیا ہے اس سے مراد وہ ہمیشگی ٹھکانا نہیں ہو سکتا جس کے متعلق بتایا گیا ہے کہ وہاں نیکوکار لوگ رہیں گے۔ نیکوکاروں کے سدا رہنے کی جگہ کے طور پر جنت کو قرآن نے ایک ایسی جگہ بتایا ہے جہاں "نیکوکار ایک دوسرے کو کاسے دیں گے جن کو پی کر وہ نہ ایک دوسرے سے الجھیں گے اور نہ گناہ کی طرف مائل ہوں گے" (۲۲ : ۵۲) اس کی یہ بھی ایک خوبی بتائی گئی ہے کہ وہاں نیکوکاروں کو نہ تو اکتاہٹ محسوس ہو گی اور نہ وہ وہاں سے نکالے جائیں گے (۴۸ : ۱۵) ادھر اس قصے میں جس جنت کا ذکر آیا ہے وہاں سب سے پہلا واقعہ ہی یہ ہوا کہ انسان سے نافرمانی سرزد ہو گئی اور اسے وہاں سے نکال دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن نے اپنے بیان میں جو لفظ برتا ہے اس کے معنی بھی آپ ہی واضح کر دیئے ہیں۔ اس قصے کے

دوسرے حصے میں اس جنت کو ایک ایسی جگہ کہا گیا ہے جہاں نہ بھوک لگتی ہے نہ پیاس۔ وہاں نہ حبس ہے نہ عریانی (۲۰ : ۱۱۸) اس لئے میں یہ خیال کرنے پر مجبور ہوں کہ قرآن کے بیان میں جنت کا لفظ اس پہلی حالت کا تصور پیش کرنے کے لئے برتا گیا ہے جس میں انسان اپنے ماحول سے مستغنی سا تھا اور اسی لئے اس کو انسانی حاجتوں کی چبھن محسوس نہ ہوئی۔ جن کے جنم لینے سے ہی انسانی تہذیب و تمدن کا آغاز ہوتا ہے۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے ہبوطی قصے کا اس کرے پر انسان کے پہلی بار ظاہر ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کا مقصد تو یہ بتانا تھا کہ کس طرح انسان اپنی جبلی خواہشوں کی جی حضوری کی ابتدائی حالت سے نکل کر ایک ایسے مقام پر پہنچ گیا جہاں اس کو شعوری طور پر محسوس ہونے لگا کہ وہ ایک ایسی خود مختار شخصیت کا مالک ہے جو شک بھی کر سکتی ہے اور نافرمانی بھی۔ ہبوط کا مطلب کوئی اخلاقی گراوٹ ہرگز نہیں یہ تو انسان میں شعور کی پہلی سادہ حالت کی جگہ شعور ذات کی تجلی کی پہلی چمک ہے۔ یہ ایک طرح کی خواب فطرت سے بیداری تھی جس میں اس کو اس احساس کی دھڑکن سنائی دی کہ وہ آپ اپنے لئے اسباب بھی پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن زمین کو ایک عذاب گاہ بھی قرار نہیں دیتا جہاں انسان جس کے خمیر میں بدی ہے کسی پہلے گناہ کی سزا کے طور پر قید کیا ہوا ہے۔ انسان کی سب سے پہلی نافرمانی ہی اس کا اپنی مرضی سے کیا گیا پہلا کام تھا اور اسی لئے قرآن کے مطابق آدم کی پہلی حد شکنی معاف کر دی گئی۔ بھلائی اصل میں کوئی مجبوری کا کام نہیں ہے۔ یہ تو نفس کو خود کسی اخلاقی آدرش کے حوالے کر دینا ہے اور من مرضی والے ایگوؤں کے بلا اکراہ تعاون باہمی سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ ہستی جس کی حرکات کسی کل کی طرح پہلے ہی سے پوری طرح معین ہوں کبھی بھلائی نہیں کر سکتی۔ اس لئے بھلائی کی پہلی شرط بے اکراہی ہے۔ لیکن ایک ایسے متناہی ایگو کو ابھرنے کی اجازت دینا جس کو یہ اختیار بھی ہو کہ وہ اپنے سامنے عمل کے موجود مختلف راستوں میں سے کسی ایک کو چن لے اصل میں بہت بڑا جوا کھیلنا ہے کیونکہ خیر کو چن لینے کی آزادی کے ساتھ اس کو وہ چن لینے کی بھی آزادی مل جاتی ہے جو خیر کے الٹ ہے۔ اس کے باوجود خدا کے اسی نرد کو چلنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کو انسان پر زبردست بھروسا ہے۔ اب یہ انسان

کا کام ہے کہ وہ اس کے اعتماد کی لاج رکھے ۔ ویسے اس طرح کا جوا کھیلنا ہی ممکن کر دیتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کی کر سکنیوں کی پرکھ بھی ہو سکے اور تربیت بھی جس کو احسن التقویم پیدا کیا گیا تھا اور پھر اسفل السافلین کے مقام کی جانب لوٹا دیا گیا تھا ۔ جس طرح قرآن میں آتا ہے : "اور ہم آزمائش کی خاطر تجھے خیر اور شر کی کٹھالی میں ڈالیں گے "(۲۱ : ۳۵) خیر اور شر ہر چند ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن ان کا ایک ہی کل میں ہونا اسی لئے ضروری ہے ۔ الگ تھلگ امر واقعہ کا کوئی وجود نہیں ہوتا ۔ کیونکہ ہر امر واقعہ اپنی جگہ پر ایک مربوط کل ہوتا ہے ۔ جس کے اجزاء کو ایک دوسرے کے حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے اور منطقی طور پر فیصلے کرتے وقت جب ان اجزاء کو الگ الگ کیا جاتا ہے تو ان کا ایک دوسرے پر منحصر ہونا اور نمایاں ہو جاتا ہے ۔

مزید برآں نفس کی فطرت ہی یہ ہے کہ ایک الگ ذات کے طور پر اپنے آپ کو سنبھالے رکھے ۔ اس مقصد کے لئے اس کو علم کی طلب رہتی ہے نیز نسل افزائی کی اور تسلط کی ۔ اسی چیز کو قرآن نے کبھی دغا نہ دے جانے والی دنیا کہا ہے ۔ قرآنی قصے کے پہلے حصے کا انسان کی طلب علم کے ساتھ تعلق ہے ۔ دوسرے کا افزائش نسل سے اور تمنائے تسلط سے ۔ پہلے قصے کے سلسلے میں دو باتیں بتا دینا ضروری ہیں ایک تو یہ کہ چیزوں کے نام یاد رکھنے اور پھر ان کو دہرا دینے میں آدم کی فرشتوں پر برتری کا ذکر کرنے کے فوراً بعد ہی یہ داستان بیان کی گئی ہے ۔ ان آیات کا مقصد جس طرح پہلے بتایا جا چکا ہے انسانی علم کے اس انداز کو پیش کرنا ہے کہ وہ تصور آفریں ہے ۔ دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح مادام بل واتسکی نے بھی جس کو قدیم رمزیت کا خوب علم تھا اپنی کتاب "سری عقیدہ" (۸) میں بتایا ہے پرانے زمانے کے لوگوں کے نزدیک درخت خفیہ علم کی ایک علامت پنہاں ہوتا تھا ۔ آدم کو اس درخت کا پھل چکھنے سے اس لئے منع کیا گیا تھا کہ اس کا ایک نفس کے طور پر متناہی ہونا ' اس کے حواس کا ساز و سامان اور اس کی ذہنی قوتیں مجموعی طور پر کسی اور قسم کے علم کے لئے موزوں کئے ہوئے تھے ۔ ایسا علم جس کے لئے صبر کے ساتھ مشاہدہ کئے جانے کی بلا کوشیوں کی ضرورت ہے اور جو اس کے باوجود تھوڑا تھوڑا کر کے ہی پلے پڑتا ہے ۔ لیکن شیطان نے اس کو بہکا ہی لیا کہ وہ "گپت ودیا" کے منع کئے گئے پھل کو کھا لے اور

آدم اس کے کہنے میں آگیا۔ اس لئے نہیں کہ اس کے ضمیر میں بدی تھی بلکہ اس لئے کہ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے جلد باز تھا اور علم کا کوئی قریبی راستہ ڈھونڈتا تھا۔ اس رجحان کو درست کرنے کی ایک ہی صورت تھی کہ اس کو ایسے ماحول میں ڈال دیا جائے جس میں دکھ درد تو بے شک ہوں لیکن جو اس کی ذہنی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کے لئے زیادہ موزوں ہو۔ اس طرح آدم کو سزا کے طور پر دردوں بھرے ماحول میں نہیں ڈال دیا گیا تھا بلکہ شیطان کے مقصد کو شکست دینے کے لئے ایسا کیا گیا تھا کیونکہ اس نے تو انسان کا دشمن ہونے کے باعث بڑی چالاکی کے ساتھ اسے افزائش و وسعت پیہم کی خوشیوں سے دور رکھنے کی کوشش کی تھی۔ لیکن دشواریاں پیدا کرنے والے ماحول میں ایک متناہی ایگو (یعنی انسان) کی زندگی کا دار و مدار اس کے تجربے پر مبنی علم کے پیہم زیادہ ہوتے جانے پر ہے اور کسی متناہی ایگو کا تجربہ گرگر کر سوار ہونے سے ہی وسیع ہوتا ہے کیونکہ انسان کو بے شمار امکانات بلا رہے ہوتے ہیں۔ اسی لئے تجربے کو مکمل کرنے میں غلطی کا بہت بڑا دخل ہے خواہ ہم اسے ایک ذہنی شر ہی کا نام کیوں نہ دے دیں۔

قرآنی قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے: "پھر شیطان نے آدم کے کان میں پھونکا اور اسے کہا کہ اے آدم میں تجھے سدابہار درخت بتاؤں اور وہ بادشاہی جو ساتھ نہیں چھوڑ جاتی۔ پھر ان دونوں نے اسے کھا لیا اور ان کا ننگ ان پر عیاں ہو گیا۔ وہ باغ کے پتوں کو سینے لگے تاکہ اپنے آپ کو ڈھانپ لیں۔ آدم نے رب کی نافرمانی کی اور راہ سے بھٹک گیا۔ پھر اس کے رب نے اسے چن لیا۔ اس کی طرف توجہ کی اور اسے راہ پر ڈال دیا" (۲۰ : ۱۱۴) یہاں مرکزی خیال اس طرح اشارہ کرتا ہے کہ زندگی کو ایک ایسے تسلط کی آرزو ہے جو ساتھ نہ چھوڑ جائے۔ اس خواہش کو وہ دبا نہیں سکتی اور اس کی تکمیل اسی طرح ممکن ہے کہ انسان کا سلسلہ چلتا ہی رہے۔ ایک زمانی وجود کے طور پر اسے کھٹکا لگا رہتا ہے کہ موت اس کو ختم نہ کردے۔ اس لئے ایک ہی راہ رہ جاتی ہے کہ نسل افزائی کے ذریعے وہ ایک طرح کی مجموعی بے فنائی حاصل کرلے۔ سدا بہار درخت کا منع کیا گیا پھل کھانا زندگی کا جنسی تفریق کا حیلہ تھا جس کے ذریعے وہ اپنے آپ کو افزوں کرتی جاتی ہے تاکہ نابود ہو جانے سے بچا جا سکے۔ گویا اس طرح زندگی موت کو کہتی ہے کہ اگر تو جانداروں کی ایک نسل کا صفایا کر

دے گی تو میں ایک اور پیدا کر دوں گی۔ قرآن قدیم آرٹ کی جنسی رمزیت کو قبول نہیں کرتا۔ وہ آدم کے جنسی فعل کی طرف اشارہ کرتا بھی ہے تو احساس شرم کو نمایاں کرتے ہوئے جس کا پتا اپنی عریانی کو مستور کرنے کی بے تابی سے لگتا ہے۔ زندہ رہنے کا مطلب ایک خاص ناک نقشے کا مالک ہو جانا اور اپنی ایک مخصوص شخصیت رکھنا ہے۔ مول ایگو یعنی موجود حقیقی اپنی ہستی کی انضمام ناپذیر دولت کو کسی نہ کسی مادی روپ کی انفرادیت میں ظاہر کرتا ہے اور یہ انفرادیت جاندار شکلوں کے ان گنت روپ دھارتی ہے لیکن انفرادیتوں کا یوں ابھرنا اور زیادہ ہوتے جانا لازمی طور پر اپنے پیچھے پیچھے اس خوفناک جدال کو لئے آتا ہے جو صدیوں سے چھڑا ہوا ہے۔ کیونکہ ہر انفرادیت (یعنی فرد) کی نگاہ اپنی ہو سکنیوں کو نمایاں کرنے اور اپنا تسلط قائم کرنے پر لگی ہوتی ہے۔ قرآن بھی کہتا ہے کہ "ایک دوسرے کے عدو ہونے کی نشیب میں اتر جاؤ" (۲ : ۳۶)۔ دشمن انفرادیتوں کی یہ باہمی کشمکش وہ عالمگیر دکھ ہے جو چند روزہ زندگی کی راہ پر ضیا بار بھی ہوتا ہے اور تاریکیاں بھی پھیلاتا ہے۔ انسان کے معاملے میں جہاں انفرادیت گہری ہوتی ہوئی شخصیت بن جاتی ہے غلط کاریوں کے لئے دروازہ کھلا رہنے دینے سے زندگی کی المناکی کا احساس شدید ہو جاتا ہے لیکن خودی کو زندگی کے ایک روپ کے طور پر قبول کرکے ہم ان خامیوں کو بھی قبول کر لیتے ہیں جو خودی کے متناہی ہونے سے پھوٹتی ہیں۔ قرآن انسان کو اس رنگ میں پیش کرتا ہے کہ اس نے اپنے آپ کو جوکھم میں ڈال کر اس امانت کا بوجھ اٹھا لیا جسے اٹھانے سے آسمانوں نے ' زمین نے ' اور پہاڑوں نے انکار کر دیا: "بلا شبہ ہم نے اپنی امانت آسمانوں کے آگے ' زمین کے آگے اور پہاڑوں کے آگے رکھی لیکن انہوں نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا۔ البتہ انسان نے اسے اٹھا لیا۔ اگرچہ وہ بے انصاف اور بے سمجھ نکلا" (۳۳ : ۷۲) تو کیا ہمیں شخصیت کی اس امانت کو اس کے دامن میں موجود جملہ خرابیوں سمیت قبول کر لینا چاہیے یا انکار کر دینا چاہیے۔ قرآن کے نزدیک سچی مردانگی یہ ہے کہ "دکھوں اور مصیبتوں میں صبر سے کام لیا جائے" (۲ : ۱۷۷) خودی اس وقت ارتقاء کی جس منزل پر پہنچی ہوئی ہے وہاں درد کے تازیانے لگانے والی قوت سے پیدا ہونے والے نظم و ضبط کے مقصد کو ہم پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ ہو سکتا ہے یہ نفس کو استوار کرنا ہو تاکہ اس کے ریزہ ریزہ ہو جانے کا امکان نہ رہے۔ لیکن

مذکورہ بالا سوال کھڑا کر کے ہم فکر مطلق کی حدیں پار کر رہے ہیں اور یہی وہ جگہ ہے جہاں آ کر خیر کے بالاخر جیت جانے پر ایمان ایک مذہبی عقیدے کے طور پر ابھر آتا ہے کہ "اللہ اپنے امر کے معاملے میں بااختیار ہے لیکن اکثر لوگوں کو اس کا علم نہیں ہے" (۱۲ : ۲۱)

میں نے تفصیلاً بتا دیا ہے کہ فلسفے کی رو سے بھی کس طرح خدا کے بارے میں اسلامی تصور کو حق بجانب ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں مذہب کا تقاضا فلسفے کے تقاضے سے بلند پرواز ہے۔ مذہب تصور محض سے مطمئن نہیں ہوتا۔ یہ تو جس کی طلب رکھتا ہے اس کے متعلق اور زیادہ گہرا علم رکھنا چاہتا ہے اور اس کی زیادہ قربت کا تمنائی ہے۔ یہ قرب جس راستے سے حاصل ہوتا ہے وہ عبادت کا عمل یا صلوۃ ہے جس کے نتیجے میں روح منور ہو جاتی ہے۔ صلوۃ کا عمل بلاشبہ شعور کی مختلف قسموں پر مختلف اثر ڈالتا ہے۔ پیغمبری شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر تخلیقی ہوتا ہے اور ایک تازہ اخلاقی دنیا کی تخلیق کرنے کی سعی کرتا ہے جس میں گویا پیغمبر اپنے الہامات کو عملی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ لیکن اس نکتے کو میں آگے چل کر مسلم کلچر کے بارے میں اپنے لیکچر میں زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کروں گا۔ صوفیانہ شعور کی صورت میں یہ زیادہ تر معرفتی ہوتا ہے اور اسی معرفتی نقطہ نظر سے میں یہاں صلوۃ کے مفہوم کا کھوج لگانے کی کوشش کروں گا اور صلوۃ کے اصل مدعا کو سامنے رکھتے ہوئے یہ نقطہ نظر جائز بھی ہے۔ میں امریکہ کے مشہور ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز کی اس تحریر کی طرف آپ کی توجہ مبذول کراتا ہوں:

"سائنس جس قدر چاہے اس کے برعکس جتن کر لے مجھے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسان سدا عبادت گزار رہیں گے بشرطیکہ ان کے ذہنوں میں کوئی ایسی بنیادی تبدیلی نہ آ جائے جس کا شبہ کرنے کی ابھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ عبادت کے جذبے کا دل سے اٹھنا اس حقیقت کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ جہاں انسان کے ان نفوس باطن میں سے جن کے ذریعے اس کا اردگرد سے واسطہ رہتا ہے دروں ترین نفس معاشرتی مزاج کا ہے وہاں اس کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس کا زیادہ گہرا تعلق کسی ارمانی (مثالی) دنیا ہی سے ہوتا ہے اور اسی میں اسے اپنا مطلوب حقیقی نظر آتا (۹)

ہے خواہ ہمیشہ اور خواہ کبھی کبھی لیکن اکثر انسانوں کے سینوں میں اس کا سراغ ضرور ملتا ہے۔ وہ حقیر سے حقیر انسان بھی جس کو سب نے ذات باہر کر دیا ہو اس کی بدولت محسوس کر سکتا ہے کہ وہ بھی کسی شمار قطار میں ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے بہتوں کے لئے وہ دنیا جس میں اس قسم کی کوئی باطنی پناہ گاہ نہ ہو باہر کے یار باش لفس کے ساتھ چھوڑ جانے اور بے وفائی کر جانے سے ہولناکیوں کا دوزخ بن کر رہ جائے۔ بہتوں کے لئے میں نے اس لئے کہا ہے کہ کسی مثالی حاضر و ناظر کے ہر وقت دیکھتے رہنے کا احساس ہر ایک انسان میں ایک جیسا نہیں ہوتا بعض کی نسبت بعض کے شعور کا یہ زیادہ بنیادی حصہ ہوتا ہے اور وہ جن کو اس کا فراواں حصہ ملا ہوتا ہے سب سے زیادہ مذہبی ہوتے ہیں لیکن مجھے یقین ہے کہ وہ لوگ بھی جو اپنے آپ کو اس سے بالکل کورا گنتے ہیں اپنے آپ کو دھوکا دے رہے ہوتے ہیں اور یہ احساس کسی نہ کسی حد تک ان میں بھی ضرور ہوتا (۱۰) ہے"

یوں آپ نے دیکھ لیا کہ نفسیاتی اعتبار سے عبادت ایک فطری چیز ہے۔ اس کا ایک مقصد آگاہی یا معرفت ہے اور اس پہلو سے یہ مراقبے سے ملتی جلتی ہے۔ لیکن اپنی معراج پر پہنچ کر یہ خالی مراقبے سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ مراقبے کی طرح عبادت بھی ایک ایسا عمل ہے جس کا مقصد یگانگت آفرینی ہے۔ فرق اسی قدر ہے کہ عبادت کی صورت میں یگانگت آفرینی کا سلسلہ عمل اپنے آپ کو اور مجتمع کر لیتا ہے اور اس طرح اس کو وہ قوت مل جاتی ہے جس سے مجرد تفکر کا دامن خالی ہے۔ تفکر یا سوچ میں ذہن ہستی کی کار پردازیوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور پھر ان کا پیچھا کرتا ہے۔ لیکن عبادت میں ذہن اپنا معمول کا راہ عمل چھوڑ دیتا ہے جو یہی کچھ ہے کہ آہستہ آہستہ ہاتھ آنے والے کسی عالمگیر وصف کے کھوج میں لگا رہے اور حقیقت کائنات پر اس خیال سے کمند ڈالتے ہوئے کہ اس کی زندگی میں باشعور شریک بن سکے یہ تفکر سے بلند تر چلا جاتا ہے۔ اس میں کوئی اسراریت نہیں ہے۔ روح کو منور کرنے کے ایک ذریعے کے طور پر عبادت ایک اہم فطری عمل ہے جس کی بدولت ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اچانک زندگی کی ایک وسیع تر کل میں اپنا مقام پا جاتا ہے۔ یہ نہ سمجھا جائے کہ میں خود تلقینی (۱۱) کی بات کر رہا ہوں جس کا زندگی کے ان سوموں کو

کھولنے سے کوئی تعلق نہیں ہے جو انسانی ایگو یعنی خودی کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں ۔ روح کا منور ہو جانا تو انسانی شخصیت کی تشکیل کر کے اس میں نئی توانائی پیدا کر دیتا ہے جبکہ خود تلقینی زندگی پر ایسا کوئی پائیدار اثر نہیں چھوڑتی ۔ میں کسی "گپت ودیا" کی یا کسی خاص قسم کے علم کی بات بھی نہیں کر رہا میں تو آپ کی توجہ صرف اس حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کرنا چاہتا ہوں جس سے انسان کو واسطہ پڑتا رہتا ہے اور جس کا ایک ماضی بھی ہے اور مستقبل بھی ۔ اس میں شک نہیں کہ تصوف اس واردات کا خصوصی مطالعہ کر کے نفس انسانی کے اور پہلو سامنے لے آیا ہے ۔ اس کا لٹریچر منور کر دینے والا ہے ۔ لیکن اس کی مخصوص اصطلاحات گھسی پٹی مابعد الطبیعیات کی فکری صورتوں سے شکل پذیر ہونے کے باعث جدید ذہن پر مردنی پیدا کر دینے والا اثر ڈالتی ہیں ۔ ایک بے نام ہستی کی جستجو جس طرح نو افلاطونی تصوف سے اس کا انکشاف ہوتا ہے جدید ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتی ۔ خواہ وہ تصوف مسیحی ہو خواہ مسلمانی ۔ اس لئے کہ آج کا ذہن ایسی سوچ کا عادی ہو چکا ہے جس کا انحصار حواس پر ہے اسی لئے وہ چاہتا ہے کہ اگر خدا فی الواقعہ ہے تو ہمیں اس کے ہونے کا کوئی ایسا تجربہ ہونا چاہیے جس کی حواس بھی گواہی دیں ۔ انسانی عقل کی تاریخ بتاتی ہے کہ اس قسم کے کسی تجربے کے لئے ذہن کا وہ رجحان ضروری ہے جو عبادت کے وقت اختیار کیا جاتا ہے ۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عبادت مطالعہ کائنات کرنے والے کے ذہنی عمل کو مکمل کرنے کا ایک ضروری حصہ ہے ۔ کائنات کا علمی مطالعہ کرنے سے ہم اس کے طرز عمل کے زیادہ قریب رہتے ہیں اور اس طرح ہمارے باطنی ادراک کو مزید گہری نگاہ ڈالنے کے لئے یہ تیز تر کر جاتا ہے ۔ یہاں میں صوفی شاعر رومی کے وہ شعر پیش کئے بغیر نہیں رہ سکتا جن میں اس نے حقیقت کائنات جاننے کے لئے صوفیانہ طلب کو بیان کیا ہے ۔

دفتر صوفی سواد و حرف نیست   جز دل اسپید مثل برف نیست

زاد دانشمند آثار قلم   زاد صوفی چیست ؟ آثار قدم

ہمچوں صیادے سوئے اشکار شد   گام آہو دید و بر آثار شد

چند گامش گام آہو درخورست   بعد ازاں خود ناف آہو رہبراست

رہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف   خوش تراز صد منزل گام و طواف

سچ تو یہ ہے کہ علم کی ہر جستجو بنیادی طور پر ایک عبادت ہے ۔ کائنات کو سائنس کی عینک لگا کر دیکھنے والا بھی ایک قسم کا کھوجی صوفی ہے اور عبادت ہی کر رہا ہے ۔ خواہ ابھی وہ کستوریئے ہرن کے قدموں کے نشانوں پر ہی جا رہا ہے اور یوں اس نے اپنے دائرہ کار کی پاسداری کرتے ہوئے اپنی طرز تلاش کو محدود کر لیا ہے ۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ اس کی جاننے کی پیاس اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں نافے کی خوشبو ہرن کے آثار پا سے کہیں بہتر طور راہ نما ہو سکے گی ۔ اس طرح ہی کائنات پر اس کے غلبے میں اضافہ ہو گا اور اسے اس لامحدود کی دید نصیب ہو سکے گی جس کی فلسفے کو طلب تو ہے لیکن وہ اسے پا نہیں سکتا ۔ غلبے کے بغیر محض دیدار سے اخلاقی بلندی تو آ جاتی ہے لیکن کوئی پائیدار کلچر نہیں مل سکتا ۔ دوسری طرف بے دید غلب تخریبی ہونے کا رجحان رکھتا ہے ' سنگ دل ہو جاتا ہے اور انسانیت کی روحانی وسعت کے لئے دونوں کا ملاپ ضروری ہے ۔ صلوۃ کا اصل مقصد بہر حال اس صورت میں بہتر طور پر پورا ہوتا ہے جب وہ باجماعت ہو۔ سچی صلات کی روح ہر روپ میں سنگت ہے ۔ ایک راہب جو لوگوں کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے اس آس میں ایسا کرتا ہے کہ اس کی الگ تھلگ جھونپڑی میں اس کو خدا کی سنگت نصیب ہو جائے گی ۔ جماعت ان لوگوں کا اکٹھ ہے جو ایک ہی آرزو کے اکسائے ہوئے اپنی ساری توجہ ایک ہی مقصد پر لگا دیتے ہیں اور اپنے دل ایک ہی تحریک کے حوالے کر دیتے ہیں ۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ سنگت سے ایک عام آدمی کی ادراکی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے ۔ اس کی جذباتی زندگی میں گہرائی آ جاتی ہے اور اس کے ارادے میں وہ قوت آ جاتی ہے جس سے اس کی روح تنہائی میں بے بہرہ ہوتی ہے ۔ بلا شبہ اس بات کو ابھی تک سمجھا نہیں جا سکا کہ صلوۃ کس قسم کا نفسیاتی مظہر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفسیات ابھی تک ایسے اصولوں کا کھوج نہیں لگا سکی جن کی بدولت انسان کی حساسیت سنگت میں شدید ہو جاتی ہے ۔ اسلام البتہ ان میں خاص دلچسپی رکھتا ہے کہ اجتماعی صلوۃ کے ذریعے روح کی تنویر سب کا مقدر بنے روز کی باجماعت صلوۃ سے مکہ کی مرکزی مسجد کی سالانہ تقریب کی طرف آنے سے با آسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ مناسک اسلامی کے رنگ میں عبادت کس طرح انسانوں کی سنگت کا دائرہ وسیع کر جاتی ہے ۔

لہذا عبادت مل کر کی جائے یا تنہا یہ انسان کی اس دلی آرزو کی مظہر ہے کہ

کائنات کی خوفناک خاموشی میں کوئی جواب تو ملے ۔ انکشاف کا یہ وہ بے مثال سلسلہ کار ہے جس کے ذریعے تلاش میں لگا ہوا ایگو اپنے آپ کی نفی کرنے کی ساعت میں بھی اپنے ہونے کی گواہی دیتا ہے ۔ اس طرح اس کو اپنی قدر و قیمت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے اور کائنات کی زندگی میں ایک موثر کارفرما کے طور پر اپنی موجودگی کے جواز کا بھی ۔ عبادت کے وقت کی ذہنی چوکسی کی نفسیات کے عین مطابق ہوتے ہوئے اسلام میں عبادت کی جو صورت ہے وہ نفی اور اثبات دونوں کا لحاظ رکھتی ہے ۔ لیکن اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے جس کی تصدیق نسل انسانی کے تجربے نے بھی کی ہے کہ عبادت ایک باطنی عمل کے طور پر کئی طرح سے ادا کی جا سکتی ہے قرآن کہتا ہے: "ہر امت کے لئے ہم نے عبادت کے مناسک بنا دیئے ہیں کہ وہ ان پر چلے ۔ لہٰذا اس معاملے میں تجھ سے ان کو نزاع کا موقعہ نہیں ملنا چاہیے ہاں ان کو اپنے رب کی طرف تجھے بلانا ضروری ہے ۔ بلاشبہ تو ہی سیدھی راہ پر ہے اور اگر وہ تجھ سے الجھیں تو کہہ دے کہ اللہ خوب جانتا ہے کہ تم کیا کر رہے ہو اللہ قیامت کے دن ان معاملات کے بارے میں جن میں تم آج اختلاف کر رہے ہو اپنا فیصلہ صادر کر دے گا"۔ (الحج: ۹ — ٦٦)

عبادت کس طرح کرنی چاہیے اس پر جھگڑا کھڑا کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس کے مزاج میں اس چیز کو ہرگز دخل نہیں ہے کہ آپ کس طرف رخ کرتے ہیں اور قرآن اس معاملے میں صاف صاف کہتا ہے کہ "مشرق اور مغرب اللہ ہی کا ہے ۔ اس لئے جس جانب بھی تم رخ کرو ادھر ہی وجہ اللہ ہے" (۲: ۱۱۵)

"نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے رخ مشرق کی جانب کرو یا مغرب کی جانب بلکہ نیک تو وہ ہے جو اللہ پر اور آخرت کے دن پر اور فرشتوں پر اور کتاب پر اور پیغمبروں پر ایمان لایا اور جس نے اللہ سے محبت کی بناء پر اپنا مال رشتہ داروں کو یتیموں کو مسکینوں کو اور سائلوں کو نیز قید سے رہائی دلانے میں دیا اور صلوٰۃ قائم کی اور زکوٰۃ دیا کی ان میں سے جو اپنا قول پورا کرنے والے ہیں عہد کر لینے کے بعد ' اور مصیبت اور سختی اور کٹھن ساعت میں صبر سے کام لینے والے ہیں ۔ وہی ہیں جنہوں نے صداقت سے کام لیا اور وہی لوگ متقی ہیں ۔" (۲: ۱۷۷)

اس کے باوجود اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ذہن کو ایک خاص میلان

دینے میں جسم کی وضع کو بھی بہت دخل ہے اور اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کے انتخاب سے مقصود یہی تھا کہ جماعت میں احساس کا اشتراک پیدا ہو۔ اس کا انداز مجموعی طور پر سماجی برابری کے احساس سے جنم بھی لیتا ہے اور اس کی آبیاری بھی کرتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کی برتری کے احساس کا بھی قلع قمع کرتا ہے۔ جنوبی ہندوستان کا مغرور اور اپنے آپ کو بلند تر سمجھنے والا برہمن اگر ہر روز اس پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ ایک اچھوت کے کندھے سے کندھا ملا کر کھڑا ہو تو اندازہ کیجئے کہ دیکھتے ہی دیکھتے کتنا بڑا روحانی انقلاب برپا ہو جائے۔ محیط کل ایگو (یعنی خدا) کی وحدت ہی نے جو تمام ایگوؤں (یعنی انسانوں) کو پیدا کرتا ہے اور اس کو سہارا دیتا ہے ساری نسل انسانی کی وہ وحدت اپنے آپ وجود میں آ جاتی ہے جو لازمی بھی ہے۔ نسلوں، قوموں اور قبیلوں میں انسانوں کو قرآن کی رو سے صرف اس لئے الگ الگ کیا گیا کہ ان کی شناخت ہو سکے۔ اسلام نے عبادت میں مل کر کھڑے ہونے کی جو صورت پیدا کی ہے اس کی معرفتی وقعت بھی ہے لیکن وہ نسل انسانی کی اس بنیادی وحدت کو حاصل کرنے کی آرزو کو ان تمام دیواروں کو گرا کر جو انسان اور انسان کے درمیان اٹھی ہوئی ہیں عملی جامہ پہنا کر اسے ایک زندہ حقیقت بنا دینے کا اظہار بھی ہے۔

خدا کیا ہے اور دعا کیا ہے

۱۔ Experience

۲۔ Synthetic View ۔ نظرہ شاملہ (ع ت)' نظری ترکیبی (ف ت)' اس خیال سے کہ ان کا سلسلہ ایک دوسرے سے جوڑ دیں (ا ت)' منطق میں چونکہ اس سے وہ طرز استدلال مراد ہے جس میں صداقت کا معیار محض اصول ہی نہیں ہوتے بلکہ واقعات کی تصدیق بھی ایک ضروری شرط ہوتی ہے اس لئے میں نے ترجمے میں تینوں سے مختلف راہ اختیار کی ہے۔ (ش)

۳۔ Creative Evolution

۴۔ Point events ۔ نقاط و لحات (ا ت)' حوادث برسان نقطہ (ف ت)' ذی حوادث (ع ت)

۵۔ کسی حادثے اور کسی مکانی حوالے میں سے۔

۶۔ Quanta

۷۔ Science and the Modern World

۸۔ Accident

۹۔ یعنی زمان و مکاں

۱۰۔ Philoloply of New Physics

۱۱۔ Intellect

۱۲۔ Efficent عاملہ

۱۳۔ Appreciative (تقوّمی)

۱۴۔ Breiefe Uber

۱۵۔ Secrat Doctrine

۱۶۔ عرف عام میں یہی خدا ہے۔ (ش)

۱۷۔ نفسیات نے اس بات کو عیاں کردیا ہے کہ خدا کے منکر اصل میں باپ کے منکر ہوتے ہیں۔ باپ سے اپنی بغاوت کا اظہار وہ خدا سے بغاوت کے روپ میں کرنے لگتے ہیں۔ (ش)

۱۸۔ Autosuggestion

نفسِ انسانی، اس کی حریت عمل اور بے فنائی

قرآن اپنے سادہ لیکن موثر انداز میں اس پر زور دیتا ہے کہ انسان (موجودات میں) اپنی مثال آپ ہے اور سب سے منفرد ہے۔ ایک زندہ اکائی (۱) کے طور پر اس کی منزل کیا ہے اس معاملے میں بھی میرا خیال ہے کہ قرآن ایک واضح نقطہ نظر رکھتا ہے۔ انسان کے اپنی مثال آپ قسم کی منفرد چیز ہونے اور اسے ایسا سمجھنے کے باعث ہی قرآن کے نزدیک کسی فرد کے لئے ممکن نہیں کہ وہ دوسرے کا بوجھ اٹھا سکے۔ اس کا تو اپنی ذاتی ہمت ہی کے حاصل پر حق بنتا ہے اور اسی لئے قرآن اس عقیدے کو رد کر دیتا ہے کہ کوئی ایک فرد اپنی قربانی دے کر دوسروں کی نجات کا باعث بن سکتا ہے۔

قرآن میں سے تین باتوں کی وضاحت ہوتی ہے۔

۱ ـــــ انسان خدا کا برگزیدہ ہے: "پھر اس کے رب نے اس کو اپنے واسطے چن لیا اس کی توجہ اس کی طرف ہو گئی اور اس نے اس کو راہ پر ڈال دیا" (۲۰۔ ۱۲۲)

۲ ـــــ انسان اپنی ساری کمزوریوں کے باوجود زمین پر اللہ کا خلیفہ ہونے کے لئے آیا ہے: "اور جس وقت تیرے رب نے فرشتوں کو کہا کہ میں زمین پر اپنا ایک خلیفہ بنانے لگا ہوں تو انہوں نے کہا کہ کیا تو اس کو بنائے گا جو وہاں فساد برپا کرے گا اور خوں بہلائے گا جبکہ ہم تیری بڑائی بیان کرتے ہیں اور تیری قدسیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ (اس پر) خدا نے کہا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے" (۲: ۲۸)

"اور یہ وہی ذات ہے جس نے تمہیں زمین پر اپنا خلیفہ بنا دیا اور تم میں سے بعض کو بعض سے بلند درجہ دے دیا تاکہ جو کچھ تمہیں دیا گیا ہے اس کے حوالے سے تمہیں آزمایا جائے" (۶: ۱۶۵)

۳ ـــــ انسان کو بااختیار شخصیت کی امانت سونپی گئی ہے جس کو اس نے اپنے آپ کو جوکھم میں ڈال کر قبول کر لیا ہے: "بلاشبہ ہم نے آسمانوں کو اور زمین کو اور

پہاڑوں کو اپنی امانت پیش کی لیکن انہوں نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے۔ البتہ انسان نے اسے اٹھا لیا۔ لیکن وہ ناانصاف اور نادان نکلا"
(۷۲:۳۳)

اس کے باوجود یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مسلم سوچ کی ساری تاریخ میں انسانی شعور کے یک جان ہونے کے نکتہ کی طرف کبھی بھی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا گیا حالانکہ انسانی شخصیت کا مرکز اسی سے ترکیب پاتا ہے۔ متکلمین نے روح کو مادے کی ایک لطیف سی صورت جانا پھر عرض محض جس کی موت جسم کی موت کے ساتھ ہو جاتی ہے اور جس کو قیامت کے دن پھر پیدا کیا جائے گا۔ مسلمان فلسفیوں کو یونانی فکر سے خمیر ملا تھا۔ لیکن دوسرے دبستانوں کے متعلق بھی یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اسلام کے پھیلنے سے اس کے حلقے میں جدا جدا عقیدوں کے لوگ آ گئے تھے۔ جیسے نسطوری، یہودی، زرتشتی وغیرہ۔ ان کا ذہنی انداز نظر اس ثقافت کے تصورات کے ہاتھوں صورت پذیر ہوا تھا جو ایک طویل عرصہ تک تمام وسطی اور جنوبی ایشیا پر مسلط رہا یہ کلچر اپنی اصل اور اپنے ارتقاء کے لحاظ سے مجموعی طور پر مجوسی تھا اور اس نے روح کی جو تصویر پیش کی اس کی ساخت میں دوئی تھی اور اسلام کی الہیاتی سوچ میں اس کی جھلک ملتی ہے۔ تصوف کے ذکری دبستان (۲) (Devotional sufism) نے البتہ باطنی دریافت کے یک بافت ہونے کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کی جسے قرآن نے علم کے تین وسیلوں میں سے ایک کہا ہے۔ دوسرے دو تاریخ اور دنیائے طبعی ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں یہ دریافت بڑھتے بڑھتے حلاج کے مشہور نعرے اناالحق میں معراج پر جا پہنچی۔ حلاج کے ہم عصروں نے اور اس کے بعد آنے والوں نے بھی ہمہ اوست کے رنگ میں اس کی تاویل کی لیکن حلاج کی تحریروں کے وہ ٹکڑے (جن کو فرانسیسی مستشرق موسیو میسینوں نے یکجا کر کے شائع کیا) اس معاملہ پر کوئی پردہ نہیں رہنے دیتے کہ اس صوفی شہید کا مطلب خدا کی وراء الورائی سے انکار کرنا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے اس کے باطنی تجربے کی صحیح تاویل قطرے کا دریا میں مل جانا نہیں بلکہ انسانی ایگو کی حقیقت کو پا جانا اور ایک امر بول میں اس کا اعلان کر دینا تھا کہ ایک عمیق تر ذات کے ساتھ وصال انسانی ایگو کو بھی لازوال کر جاتا ہے۔ حلاج کا نعرہ متکلمین کے خلاف ایک طرح کی للکار تھا۔ مذہب کے جدید مطالعہ کرنے والوں کو البتہ ایک

دشواری پیش آتی ہے کہ اس قسم کا باطنی تجربہ جو اپنے آغاز میں شاید قابل فہم ہوتا ہے کمال پر پہنچ کر شعور کی ان سطحوں کی جانب اشارہ کرتا ہے جن کی ہمیں خبر ہی نہیں ہے۔ آج سے بہت پہلے ابن خلدون نے ان طبقات کا کھوج لگانے کے کسی ڈھب کے علمی طریقے کی ضرورت کو محسوس کیا تھا۔ جدید نفسیات نے بھی حال ہی میں اس قسم کے طریقے کی ضرورت کو تسلیم تو کیا ہے لیکن ابھی وہ شعور کی ان سطحوں کے مخصوص رنگ ڈھنگ کو دریافت کر لینے سے آگے نہیں بڑھی جن کا تعلق تصوف کے ساتھ ہے۔ ادھر ابھی تک کوئی ایسا پختہ طریقہ ہمارے ہاتھ نہیں آیا جس کے ساتھ ہم اس قسم کی واردات کو جانچ سکیں جس پر حلاج کے سے محاکموں کی بنیاد رکھی جاتی ہے اور اسی لئے ابھی ہم اس کے علم بخش ہونے کی امکانی صلاحیت سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ الہیاتی نظاموں کے تصورات بھی جنہوں نے عملی طور پر ایک بے جان سے مابعد الطبیعیات کی خلعت زیب تن کی ہوئی ہے ان کے کسی کام نہیں آ سکتے جن کا ذہنی انداز نظر ہی مختلف ہے۔ اسی لئے آج کے مسلمان کو بہت بڑے چیلنج کا سامنا ہے۔ اسے اسلام کے سارے سلسلے کو پھر سے سوچنا پڑے گا۔ لیکن اس طرح کہ ماضی سے ناتا بالکل ہی کٹ نہ جائے۔ میرا خیال ہے کہ سب سے پہلے جس مسلمان نے اپنے اندر ایک نئے جذبے کی اکیجت محسوس کی تھی وہ شاہ ولی اللہ دہلوی تھے لیکن جس شخص نے پوری طرح اس کام کی اہمیت اور اس کی وسعت کا اندازہ لگایا تھا اور مسلم سوچ اور حیات کی تاریخ کے داخلی مفہوم میں جس کی غوطہ زنی (اس کشادہ نظری کو ساتھ لیتے ہوئے جسے لوگوں کے ساتھ اور ان کے طور طریقوں کے ساتھ اس کے وسیع رابطے نے جنم دیا تھا) اس کو ماضی اور مستقبل کو جوڑنے والی ایک موثر کڑی بنا سکتی تھی، جمال الدین افغانی تھا۔ اگر اس کی ان تھک لیکن بٹی ہوئی قوت ساری کی ساری اسلام کو نوع انسانی کے لئے (مفید) اعتقاد اور عمل کے نظام کے طور پیش کرنے میں صرف ہوتی تو اسلامی دنیا ذہنی طور پر آج سے کہیں زیادہ مضبوط بنیاد پر کھڑی ہوتی۔ اب ہمارے لئے ایک ہی راہ رہ گئی ہے کہ جدید علم کی جانب اس طرح گامزن ہوں کہ اس کو ستکارنے کے ساتھ ساتھ اس کے متعلق اپنے رویئے میں آزاد بھی ہوں اور اس علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو پرکھیں خواہ ایسا کرنے میں ہمیں ان سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے جو ہم سے پہلے ہو چکے ہیں۔ اپنے موجودہ لیکچر کے

موضوع کے بارے میں اسی قسم کی بات چھیڑنے کا میں بھی ارادہ رکھتا ہوں۔

فکر حاضر کی تاریخ میں بریڈلے نے اس بات کا سب سے بہتر ثبوت دیا ہے کہ ایگو ایک حقیقت ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اپنی کتاب اخلاقی مطالعے (Ethical Studies) میں وہ نفس کے حقیقی ہونے کو تسلیم کرتا ہے لیکن "منطق" میں وہ اس کو محض ایک کام چلاؤ مفروضے کی حیثیت دیتا ہے اگرچہ اپنی ایک اور کتاب مجاز و حقیقت (Appearances Reality) میں اس نے بڑی باریک بینی کے ساتھ ایگو کے بارے میں پڑتال کی ہے۔ بلا شبہ نفس کی حقیقت اور اس کے مفہوم کے متعلق اس کے دو باب جیو آتما (یعنی نفس انسانی) کے مایا (یعنی غیر حقیقی) ہونے کے بارے میں ایک لحاظ سے جدید اپنشد گردانے جا سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں حقیقت کی کسوٹی تضاد سے پاک ہونا ہے اور چونکہ اس کی تنقید یہ کھوج لگالتی ہے کہ تجربات و واردات کا متناہی مرکز (یعنی نفس) تغیر اور ثبات' وحدت اور کثرت ایسے ان مل بے جوڑ تضادات کا اسیر ہے اس لئے وہ مایا ہی مایا ہے۔ نفس کے متعلق ہماری جو بھی رائے ہو ہم اس کو احساس' خود شناسی' روح یا مشیت جو بھی سمجھیں اس کا اتا پتا تو سوچ کے ضابطوں کے ساتھ ہی لگایا جا سکتا ہے۔ یہ سوچ اپنی اصل کے لحاظ سے تعلقاتی ہے اور تعلقات میں تضادات سے بچا نہیں جا سکتا۔ لیکن بریڈلے کی بے رحم منطق نے ہر چند ایگو کو بے ترتیبی کی ایک گٹھڑی بنا ڈالا پھر بھی اسے یہ اعتراف کرتے ہی بنی کہ نفس کسی نہ کسی رنگ میں ضرور حقیقی ہے کسی نہ کسی رنگ میں ایک لاریبی حقیقت ہے۔ اس بات کی آسانی سے گنجائش نکل سکتی ہے کہ ایگو متناہی ہوتے ہوئے زندگی کی اکائی کے طور پر نامکمل ہے۔ لیکن اس کی فطرت میں یہ زبردست آرزو بھی موجود ہے کہ وہ ایک ایسی اکائی (یا وحدت) بنے جو زیادہ گیرائی والی' زیادہ موثر' زیادہ جچی تلی اور بے مثل ہو اور کون جانتا ہے کہ اپنے آپ کی ایک مکمل اکائی کے طور پر شیرازہ بندی کرنے کے لئے اس کو کتنے جدا جدا قسم کے ماحولوں کی ضرورت ہے۔ اپنی شیرازہ بندی کے جس مقام پر وہ اب ہے وہاں وہ اس قابل نہیں ہے کہ اپنے اعصاب پر پڑتے رہنے والے دباؤ کا مقابلہ کر سکے جب تک اسے ساتھ ساتھ نیند کے ذریعے برابر آسودگی نہ ملتی رہے۔ ایک معمولی سی اکیگت کسی وقت بھی اس کی جمعیت کو ختم کر سکتی ہے اور اس کی اس حیثیت پر پانی پھیر سکتی ہے کہ وہ

کوئی عناں دار قوت ہے۔ پھر بھی سوچ لاکھ تجزیئے اور تحلیل کرتی جائے ہمارا احساس خودی برقرار رہتا ہے اور اس میں اتنی سکت ہے کہ تذبذب زدہ بریڈلے سے اپنا حقیقی ہونا منوا لے۔ اس لئے ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ہمارے تجربے کا کوئی نہ کوئی مخصوص مرکز ضرور (۲) ہے۔ اگرچہ اس کا ناقابل انکار (یعنی حقیقی) ہونا اس قدر عمیق ہے کہ ذہنی طور پر اس کو سمجھا نہیں جا سکتا تو پھر اس ایگو (یعنی تجربے کے اس مخصوص مرکز) کا ناک نقشہ کیا ہوا ؟ (اس کا جواب یہ ہے کہ) وہ اپنے آپ کو ہماری ذہنی حالتوں کی جمعیت کے روپ میں ظاہر کرتا ہے اور یہ ذہنی حالتیں ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتیں۔ وہ یک جان وہم آغوش ہوتی ہیں اور اس پیچ در پیچ کل کے رویوں کے طور پر جسے ہم دماغ کہتے ہیں، ان ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھتی حالتوں کی یا یوں کہہ لیجئے کہ واقعات کی وحدت ایک منفرد قسم کی وحدت ہے کہ یہ نموگیر ہے اس میں اور کسی مادی چیز کی وحدت میں بنیادی فرق ہے کہ مادی چیز کے حصے ایک دوسرے سے الگ الگ بھی موجود رہ سکتے ہیں لیکن دماغی وحدت بالکل بے مثال سی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرے اعتقادوں میں ایک اعتقاد دوسرے کی دائیں یا بائیں جانب موجود ہے۔ نہ یہ کہنا ممکن ہے کہ تاج محل کی خوبصورتی کے متعلق میری تحسین آگرہ سے میری دوری کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ مکان کے بارے میں میری سوچ کا مکان کے ساتھ کوئی مکانی تعلق نہیں ہے۔بلا شبہ ایگو ایک سے زیادہ مکانی نظام سوچ سکتا ہے۔ جاگتے شعور کے مکان کا خواب کے مکان سے کوئی واسطہ نہیں ہے وہ نہ تو ایک دوسرے میں دخل دیتے ہیں نہ ایک دوسرے میں گڈمڈ ہو جاتے ہیں۔ جسم کے لئے تو ایک ہی مکان ہو سکتا ہے۔ اس لئے ایگو اس رنگ میں مکان کا پابند نہیں جس طرح جسم پابند ہے۔ ذہنی اور مادی شدنیاں دونوں ہی یوں تو پابند زمان ہیں لیکن ایگو کا کال (۳) پاٹ مادی شدنی کے کال پاٹ سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ مادی دنیا کے واقعہ کی مدت مکان میں ایک واقعہ حالیہ کے طور پر پھیلی ہوتی ہے۔ لیکن ایگو کی مدت اس کے اپنے اندر ہی مرکوز ہو کر ماضی اور مستقبل کے ساتھ ایک منفرد انداز سے منسلک ہوتی ہے۔ جب کوئی مادی واقعہ رونما ہوتا ہے اس کے کچھ آثار و قرائن ایسے ہوتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ کسی مدت زمانی میں سے گزرا ہے۔ لیکن وہ آثار اس مدت زمانی کے محض اشارے ہوتے ہیں خود وہ

زمانی مدت نہیں ہوتے کہ حقیقی زمانی مدت کا تو صرف ایگو ہی سے تعلق ہے۔
ایگو کی وحدت کی ایک اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر نجی ہوتی ہے اور اسی حوالے سے ایگو اپنی مثال آپ ہے۔ کسی خاص نتیجے پر پہنچنے کی خاطر ضروری ہوتا ہے کہ کسی منطقی قضیئے کی ساری کڑیوں کو کسی آدمی کا اپنا ذہن مانتا ہو اگر میں مانتا ہوں کہ سب انسان فانی ہیں اور کوئی دوسرا شخص مانتا ہے کہ سقراط انسان ہے تو کوئی نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا۔ نتیجہ جب ہی ممکن ہے کہ دونوں مفروضوں کو میں ہی مانتا ہوں۔ اسی طرح میری کسی چیز کی خواہش بنیادی طور پر میری اپنی ہوتی ہے۔ اس کے پورے ہونے سے میری اپنی خوشی مراد ہوتی ہے۔ اگر سب انسان ایک ہی چیز کی خواہش رکھتے ہوں تو ان سب کی خواہش کے پورے ہو جانے کا مطلب میری خواہش کا پورا ہو جانا نہیں ہو سکے گا اگر وہ چیز مجھے حاصل نہ ہو جس کی مجھے خواہش تھی۔ دانتوں کا کوئی ڈاکٹر میری دانت درد پر مجھ سے اظہار ہمدردی تو کر سکتا ہے لیکن اس درد کو بانٹ نہیں سکتا۔ میری خوشیاں، میرے دکھ، میری آرزوئیں میری اپنی ہیں اور صرف میری ہی ہیں۔ وہ میرے ہی ایگو کا تانا بانا ہیں۔ میرے احساسات، میری نفرتیں، محبتیں، فیصلے اور ارادے خالصتہ" میرے اپنے ہیں۔ میرے سامنے جب ایک سے زیادہ راہ ہائے عمل واہوں تو خدا بھی نہیں کر سکتا کہ میری جگہ محسوس کرے، فیصلہ کرے اور کوئی ایک راہ منتخب کرے۔ اسی طرح آپ کو پہچاننے کے لئے میرا آپ کو پہلے سے جانتے ہونا ضروری ہے۔ میرا کسی جگہ یا شخص کو پہچان لینا میرے اپنے گزرے ہوئے تجربے کی طرف اشارہ کرتا ہے کسی اور تجربے کی جانب نہیں۔ اپنی ذہنی حالتوں کی یہ انوکھی باہمی تعلق داری ہے جس کو ہم "میں" کا نام دیتے ہیں اور یہاں ہی نفسیات کا یہ سب سے بڑا مسئلہ سامنے آ جاتا ہے کہ اس "میں" کی حقیقت ہے۔

الہیات کے اس مسلم دبستاں کے نزدیک جس کا سرکردہ مبلغ غزالی ہے ایگو ایک سادہ، اکھنڈ، اور تغیر ناپذیر روحی وجود ہے۔ یہ ہماری دماغی حالتوں کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس پر کال (۴) چال اثر انداز نہیں ہوتی۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت اس لئے ہے کہ ہماری ذہنی حالتیں کتنے ہی گنوں کے طور پر اس موجود بسیط سے تعلق رکھتی ہیں جو اپنے گنوں کے سیلاب میں جوں کا توں رہتا ہے۔ میں آپ کو جب ہی پہچان سکتا

ہوں کہ اپنے اصلی ادراک اور اپنی یاد کے موجودہ عمل کے درمیانی عرصہ میں بے تغیر رہوں لیکن اس داستان کی دلچسپیاں اتنی نفسیاتی نہیں تھیں جتنی مابعد الطبیعیاتی تھیں۔ ویسے روح کو ہم اپنے شعوری تجربے میں آنے والے حقائق کی تشریح سمجھیں خواہ بے فنائی کے لئے کوئی بنیاد اس سے نہ تو کوئی نفسیاتی فائدہ حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی مابعد الطبیعیاتی۔ جدید فلسفے کا مطالعہ کرنے والوں کو کانٹ کی بتائی ہوئی عقل محض کی خامیاں اچھی طرح معلوم ہیں۔ "میں سوچتا ہوں" کا احساس جو ہماری ہر سوچ کے ساتھ موجود رہتا ہے کانٹ کے خیال میں سوچ کی محض مجازی صورت ہے اور خالص مجازی صورت کو کوئی بودی (۵) جوہر مان لینا منطقی لحاظ سے غلط ہے۔ تجربہ در دامن ایگو کو جس طرح کانٹ دیکھتا ہے اس سے ہٹ کر دیکھتے ہوئے بھی کسی جوہر کی تقسیم ناپذیری سے اس کی بے فنائی ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جس طرح کانٹ نے بھی بتایا ہے کوئی تقسیم ناپذیر جوہر ممکن ہے آہستہ آہستہ اس طرح نیستی کی جانب چلتا جائے جس طرح کسی کیفیت کی شدت یا پھر وہ یک لخت ہی ختم ہو جائے۔ جوہر کے بارے میں یہ خیال کہ وہ تغیر ناپذیر ہے کوئی نفسیاتی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اپنے شعوری تجربے کے اجزاء کو اس رنگ میں کسی جوہر روحی (Soul Subatance) کے گن نہیں کہا جا سکتا جس رنگ میں مثال کے طور پر کسی مادی جسم کا وزن اس جسم کا وصف ہوتا ہے۔ مشاہدہ بتاتا ہے کہ تجربے سے وہ مخصوص افعال عبارت ہوتے ہیں جن کا حوالہ دیا جا سکتا ہے اور اس طرح ان کی ایک اپنی ہون ہے۔ لیرڈ نے بڑی پتے کی بات کہی ہے کہ وہ (افعال) کسی پرانی دنیا کے محض نئے خدو خال نہیں ہیں نئی دنیا کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ خواہ ہم تجربوں کو گن ہی کہیں ہمیں یہ پتا نہیں چل سکتا کہ وہ جوہر روحی کے اندر کہاں سے آ جاتے ہیں۔ یوں ہم پر واضح ہو گیا کہ اگر ہم ایگو کو جوہر روحی سمجھیں تو ہمارے شعوری تجربے سے ہمیں اس کا کوئی سراغ نہیں ملتا کیونکہ ہمارا مفروضہ ہی یہ تھا کہ جوہر روحی اپنے آپ کو تجربے میں آشکار نہیں کرتا۔ یہاں اس بات کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اس رائے کے پیش نظر کہ مختلف اوقات میں مختلف جواہر روحی کا ایک ہی جسم پر اختیار ممکن نہیں ہوتا یہ تھیوری اس قسم کے مظاہر کی کوئی معقول وجہ بیان نہیں کر سکتی جو وقتی طور پر ایک آدمی کی شخصیت کو کچھ سے کچھ کر دیتے ہیں اور جن کو پہلے بد

روحوں کی عارضی پکڑ کہا جاتا تھا۔

اس کے باوجود ایگو تک پہنچنے کی راہ اگر کوئی ہے تو اس کے سوا اور کوئی نہیں ہے کہ اپنے شعوری تجربے کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس لئے آیئے جدید نفسیات کی جانب رخ کرکے دیکھیں کہ ایگو کی نوعیت کے بارے میں وہ کیا بتاتی ہے۔ ولیم جیمز شعور کو سوچ کی ایک ندی کہتا ہے یعنی تبدیلیوں کی ایک ایسی ارادی رواروی جس کا تسلسل محسوس بھی ہوتا ہے۔ اسے ہمارے تجربوں میں ایک جمعیت (۶) دوست اصول کارفرما معلوم ہوتا ہے اور یہ تجربے یوں لگتا ہے جیسے قلابیں رکھتے ہیں اور اس طرح دماغی زندگی کے بہاؤ میں ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ ایگو ذاتی زندگی کے محسوسات سے مرکب ہوتا ہے اور اس لئے سوچ کے نظام کا حصہ۔ سوچ کی ہر موج کو اس کے بعد آنے والی موج کے اپنے کام لے آنے کا نام ہی ایگو ہے۔ اپنی دماغی زندگی کی یہ وضاحت انتہائی چابک دستانہ سہی لیکن میں یہ خیال کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ اس شعور کے مطابق نہیں ہے جس طرح اس کو ہم اپنے اندر پاتے ہیں۔ شعور تو ایک یگانہ سی شے ہے جس کو ساری دماغی زندگی میں پہلے سے موجود تسلیم کیا گیا ہے۔ وہ کوئی شعور کے ٹکڑوں کی شکل میں تو نہیں ہے جو ایک دوسرے کو آگاہی بخشتے رہتے ہیں۔ اس لئے شعور کے متعلق یہ رائے ایگو کی چکونگی تک پہنچنے میں مدد دینا تو درکنار تجربے میں موجود نسبتاً "مستقل عنصر (۷) کو بالکل ہی نظرانداز کر جاتی ہے۔ گزرتی سوچوں میں ہونے کی لگاتاری کوئی نہیں ہوتی اور جس وقت ان میں سے ایک موجود ہو دوسری بالکل ہی غائب ہو گئی ہوتی ہے پھر بھلا وہ گزرتی سوچ جو ہمیشہ کے لئے جا چکی ہو کس طرح ہنوزی سوچ کے علم میں ہو سکتی ہے اور اس کے کام آسکتی ہے۔ میرے کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ ایگو اس ایک دوسرے میں مداخلت کرتی کثرت سے الگ شے ہے جس کو ہم تجربہ کہتے ہیں کیونکہ داخلی تجربہ اصل میں مصروف ایگو ہی کا نام ہے۔ ہم جب دیکھ رہے ہوتے ہیں، کوئی تولنا کر رہے ہوتے ہیں یا کوئی ارادہ کر رہے ہوتے ہیں اس وقت ہم ایگو کے ہونے کو گویا تسلیم کر رہے ہوتے ہیں (۸) ایگو کی زندگی ایک قسم کا تناؤ ہے جو اس کے ماحول پر اور ماحول کے اس پر اثرانداز ہونے کے عمل میں خودبخود پیدا ہو جاتا ہے۔ ایک دوسرے پر اس یلغار کے وقت ایگو اکھاڑے سے باہر نہیں کھڑا ہوتا بلکہ ایک امری قوت کے روپ

میں موجود ہوتا ہے اور جو کچھ اس پر گزرتی ہے اس کے حوالے سے ہی اس کا ناک نقشہ بنتا ہے اور اس میں نظم و ضبط پیدا ہوتا ہے۔ ایگو کے اس امری عمل کے متعلق قرآن صاف صاف کہتا ہے:

"وہ تجھ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں کہہ دے کہ روح امر ربی میں سے ہے اور تمہیں علم میں سے بہت قلیل مقدار دی گئی ہے" (۱۷: ۸۵)

یہ جاننے کے لئے کہ امر سے کیا مراد ہے ہمیں اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہیے کہ قرآن نے امر اور خلق میں کیا تفریق کی ہے۔ پرنگل پیٹی سن کو افسوس ہے کہ انگریزی زبان میں ایک لفظ "کری ایشن" (Creation) ہی ہے جس سے خدا کے نمو پذیر کائنات کے ساتھ تعلق کو بھی ظاہر کیا جاتا ہے اور انسانی ایگو کے ساتھ اس کے تعلق کو بھی۔ عربی زبان اس لحاظ سے زیادہ خوش قسمت ہے۔ اس میں امر اور خلق دو الگ الگ لفظ ہیں اور ان دو الگ الگ پہلوؤں کو ظاہر کرتے ہیں جن میں خدا کی تخلیقی سرگرمی اپنا اظہار کرتی ہے۔ خلق سے مراد تخلیق ہے جبکہ امر سے مراد ہدایت یعنی راہ پر ڈالنا ہے جیسا کہ قرآن میں آتا ہے: "خلق اور امر دونوں اس کے ہاتھ میں ہیں" (الاعراف --- ۵۴) پہلے والی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ روح کی اصل فطرت ہدایتی ہے کیونکہ یہ خدا کی ہدایتی قوت سے چلتی ہے ہر چند ہمیں اس کا علم نہیں کہ کس طرح یہ ربی امر ان اکائیوں کا روپ لے جاتا ہے جن کو ہم ایگو کہتے ہیں۔ ربی سے مراد ہے میرا رب۔ یہاں برتی گئی ضمیر واحد متکلم سے بھی ایگو کی چگونگی اور اس کے طور طریقے کے متعلق مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روح کو ایک انفرادی اور مخصوص چیز سمجھنا چاہیے۔ لیکن اس کی اکائی کی پہنائی، تاثیر اور توازن میں ہونے والی جملہ فرقا فرقیوں کے ساتھ "ہر کوئی اپنی اٹکل کے مطابق عمل کرتا ہے اور یہ تیرے رب ہی کو معلوم ہے کہ کون سب سے زیادہ سیدھی راہ پر ہے" (۱۷: ۸۴) یوں میری اصل شخصیت کوئی شے نہیں ہے محض ایک عمل ہے۔ میرا تجربہ ان کرنوں کا ایک سلسلہ ہے جو باہم متعلق ہیں اور کسی ہدایتی مقصد کی اکائی نے جن کو یکجا رکھا ہوا ہے۔ میرا یہ ہدایتی رجحان ہی میری ساری حقیقت ہے آپ مجھے کسی جگہ پڑی ہوئی چیز کی طرح نہیں جان سکتے نہ ہی تجربوں کے ایک ایسے دستے کی طرح جو کسی زمانی ترتیب کے ساتھ رونما ہوتا ہے۔

مجھے سمجھنے کے لئے میرا موازنہ کرنے کے لئے یہ جاننے کے لئے کہ میں کیا ہوں' میرے فیصلوں' مقصدوں' میری نیتوں اور میری آرزوؤں کی طرف نگاہ ڈالنے کی ضرورت ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ مکان و زماں کے نظام میں ایگو کدھر سے سر آن نکالتا ہے۔ اس معاملے میں بھی قرآن کی تعلیم بالکل واضح ہے:

"اور بے شک ہم نے انسان کو چنی ہوئی مٹی سے بنایا' پھر اسے پانی کی بوند کی صورت میں ایک محفوظ جگہ میں رکھا' پھر پانی کی اس بوند کو خون کی پھٹک کیا' پھر خون کی پھٹک کو گوشت کی بوٹی' پھر گوشت کی بوٹی کو ہڈیاں اور پھر ان ہڈیوں پر گوشت پہنایا' پھر اسے ایک نئی صورت میں اٹھا کھڑا کیا یقیناً وہ اللہ بڑی برکت والا ہے اور سب سے بہتر پیدا کرنے والا ہے"
(المومنون : ۱۲ تا ۱۴)

انسان کی یہ نئی صورت کی تخلیق گوشت پوست کے جسم پر ہی پروان چڑھتی ہے جو ان اطاعتی ایگوؤں کی ایک نگری ہے جن کے ذریعے ایک عظیم تر ایگو مجھ پر برابر اثر ڈالتا جاتا ہے اور یوں مجھے توفیق دیتا ہے کہ میں اپنے تجربے کو ایک باترتیب وحدت کے روپ میں ڈھال سکوں۔ تو پھر کیا ہم ڈیکارٹ کی طرح یہ مان لیں کہ روح اور جسم دو ایسی چیزیں ہیں جو ایک دوسرے پر منحصر تو نہیں لیکن کسی پراسرار طریقے سے ملی ہوئی ہیں۔ میری سوچ کا جھکاؤ اس طرف ہے کہ مادے کو ایک قائم بالذات وجود کی حیثیت دینے کا مفروضہ بالکل بے بنیاد ہے۔ اس کو صرف انسانی حسیہ (Sensation) ہی کی بنیاد پر بجا کہا جا سکتا ہے کیونکہ (میرے علاوہ) مادہ کو بھی اس کا جزوی باعث خیال جاتا ہے یہ مجھ سے علاوہ شے (یعنی مادہ) قیاس کیا جاتا ہے کہ بعض گنوں کی مالک ہے جن کو اساسی کہا جاتا ہے اور جو میری بعض حسیات (Sensations) سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ان گنوں کے بارے میں اپنے اعتقاد کو میں اس بناء پر بجا سمجھتا ہوں کہ علت کا معلول سے کچھ نہ کچھ مشابہ ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ علت اور معلول میں کوئی مشابہت ہو۔ اگر زندگی میں میری کامیابی کسی کو دکھی کر جاتی ہے تو میری کامیابی اور کسی اور کے دکھ میں کوئی باہمی مشابہت نہیں ہے۔ ویسے روز کا تجربہ اور طبعی سائنس دونوں اسی قیاس پر چلتے ہیں کہ

مادے کی ایک اپنی ہستی ہے۔ اس لئے ہم فرض کر لیتے ہیں کہ جسم اور روح ایک دوسرے پر انحصار نہ رکھتے ہوئے لیکن کسی پراسرار طریقے سے ملی ہوئی دو چیزیں ہیں۔ ڈیکارٹ نے سب سے پہلے یہ بات کہی تھی اور میرا خیال ہے کہ اس کا یہ کہنا اور بعد میں اس مسئلہ کے بارے میں کیا گیا اظہار خیال دونوں ہی عیسائیت کے ابتدائی دور کے ان خیالات سے متاثر تھے جو عیسائیت نے "مانی مت" سے ورثہ میں پائے تھے کچھ بھی سہی اگر یہ دونوں باہم بے انحصار ہیں اور ایک دوسرے پر کوئی اثر نہیں ڈالتے تو دونوں میں تبدیلیاں بالکل متوازی خطوں پر جاتی ہیں اور جس طرح لیبنز نے خیال کیا تھا) کسی پہلے سے بنی ہوئی ہم آہنگی کے سبب اس طرح روح جسم کی ہونیوں کی محض ایک بے ادمی تماشائی بن کر رہ جاتی ہے۔ دوسری جانب اگر ہم ان کو ایک دوسرے پر اثر انداز مان لیں تو ہم کو اس قسم کے حقائق نہیں ملتے جو مشاہدہ کئے جا سکتے ہوں اور جن کے ذریعے ہم بتا سکیں کہ کیسے اور کہاں ان کی یہ باہم اثر اندازی واقع ہوتی ہے اور دونوں میں سے ابتدا کون کرتا ہے۔ روح جسم کا ایک وسیلہ ہے جس کو وہ اپنے مقاصد کے لئے استعمال کرتا ہے یا جسم روح کا کوئی آلہ کار ہے۔ نفوذ باہمی کی تھیوری کو ماننے سے دونوں صورتوں کو ایک جیسا درست ماننا پڑتا ہے۔ لانگے کا عاطفی نظریہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جسم پہل کرتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جو اس کی تردید کرتے ہیں۔ ان کو یہاں تفصیل سے تو بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اتنا ہی کافی ہے کہ خواہ جسم ہی پہل کرتا ہے دماغ بھی عاطفے (emotion) کی نمو میں کسی نہ کسی جگہ آن کر ہاں میں ہاں ملانے لگتا ہے اور یہ بات دیگر خارجی محرکات کے بارے میں بھی اتنی ہی ٹھیک ہے جو ذہن پر برابر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں ۔ کوئی عاطفہ مزید نمو پائے گا یا نہیں کوئی محرک بروئے کار رہے گا کہ نہیں' اس کا دارومدار میرے ادھر توجہ کرنے پر ہے۔ یہ ذہن کی رضامندی ہے جس کے ہاتھ میں کسی عاطفے یا کسی محرک کی تقدیر ہوتی ہے۔

یوں نہ متوازی جانے والا نظریہ اور نہ ہی نفوذ باہمی والا نظریہ تسلی بخش ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ذہن اور جسم کام کے وقت ایک ہو جاتے ہیں۔ جب میں اپنی میز سے کتاب اٹھاتا ہوں میرا یہ فعل اکھنڈ اور ایک ہوتا ہے اس میں جسم کا حصہ کتنا ہے اور ذہن کا کتنا ہے۔ اس بارے میں کوئی حد بندی نہیں کی جا سکتی اور کسی نہ کسی

طرح ان کا ایک ہی نظام سے تعلق لگتا ہے اور قرآن کے مطابق وہ واقعی ایک نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ "خلق (یعنی تخلیق) اور امر (یعنی ہدایت) اسی سے تعلق رکھتے ہیں" لیکن اس صورت حال کا ادراک کیونکر ہو؟ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جسم کوئی ایسی شے نہیں ہے جو کسی خلائے مطلق میں پڑی ہوئی ہو یہ تو ہونیوں اور کرنیوں کا ایک نظام ہے تجربات کا وہ نظام بھی جسے ہم روح کہتے ہیں یا ایگو کرنیوں ہی کا ایک نظام ہے۔ اس سے جسم و روح کی تفریق جاتی تو نہیں رہتی البتہ دونوں ایک دوسرے کے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ ایگو کی خصوصیت اس کی آزادہ کاری (Spontaneity) ہے جسم جن کرنیوں کا مرکب ہے وہ تکرار پسند ہیں۔ جسم روح کی عادت یا اس کا خرمن عمل ہے اور اسی لئے اس کو اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہ شعور کا وہ عنصر قائم ہے جس کی بدولت ہی شعور باہر سے دیکھیں تو ایک غیر متغیر شے معلوم ہوتا ہے۔ لیکن پھر مادہ کیا ہے؟ یہ نچلے درجے کے ایگوؤں کی نگری ہے جس میں سے ہی زیادہ اونچے درجے کا ایگو اس وقت ابھرتا ہے جب ان کی رفاقت اور اثر اندازی ایک خاص حد تک ہم آہنگ ہو جائیں۔ یہ دنیا کا آپ اپنا رہنما بن جانے کے اُس مقام پر پہنچ جانا ہے جہاں حقیقت مطلقہ اپنا بھید ابھید کرتے ہوئے اپنی اصل حقیقت کے متعلق کوئی سراغ مہیا کر دیتی ہے۔ یہ بات کہ اونچا نیچے سے پھوٹتا ہے اونچے کی قسمت اور اس کا بھرم اس سے چھین نہیں لیتی۔ اصل اہمیت اصلے کی نہیں ہوتی اس ہونے والے کی اہلیت' اہمیت اور رسائی کی ہوتی ہے۔ روح اور زندگی کی بنیاد کو اگر ہم خالص جسمانی ہی مان لیں تو بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہم صدوری (Emergent) کو پھر سے اسی صورت حال میں بدل دیا جا سکتا ہے جہاں سے اس کے جنم اور اس کے پروان پانے کے لئے حالات سازگار ہوئے تھے۔ ابھرن ہار یعنی صدوری جیسا کہ ارتقائے صدوری کے حامی کہتے ہیں اپنی بود کے مقام پر ایک انوکھی اور پہلے سے جانی نہ جا سکنے والی شے ہوتا ہے اور اسی لئے اس کی میکانکی وضاحت نہیں کی جا سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ زندگی کے ارتقا سے وضاحت ہوتی ہے کہ ہر چند شروع شروع میں ذہنی پہلو پر مادی پہلو غالب رہتا ہے لیکن جوں جوں ذہنی پہلو توانا ہوتا جاتا ہے۔ یہ مادی پہلو پر حاوی ہوتا جاتا ہے اور ہو سکتا ہے وہ وقت بھی آ جائے جب اس سے وہ بالکل ہی بے نیاز ہو جائے۔ دوسری جانب ایسی کوئی شے نہیں

ہے جس کو اس رنگ میں خالص مادی سطح کہا جا سکے کہ وہ ایک ایسا مادہ ہے جو مزاجاً اس قابل نہیں کہ اس میں سے وہ تخلیقی نظام پیدا ہو جائے جس کو ہم زندگی اور ذہن کہتے ہیں اور اس کام کے لئے جس کو ایک وراء الورا خالق کی ضرورت ہے جو اس کو دل اور دماغ ارزانی کر دے کیونکہ وہ انائے مطلق جو ہر ابھر نہار کا ابھار نہار ہے ہر کہیں موجود ہے اور قرآن اس کو ہی ہوالاول' ہوالاخر' ہوالظاہر ہوالباطن کہتا ہے۔

مادے کے بارے میں یہ رائے ایک بہت اہم سوال پیدا کر دیتی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ایگو کوئی بے لچک شے نہیں ہے۔ وہ زمانے کے اندر اپنے آپ کو شیرازہ بند کرتا ہے اور اپنی ہیئتوں کے حوالے سے کوئی روپ اختیار کرتا ہے اور اسی کے ذریعے نظم و ضبط سے آشنا ہوتا ہے۔ یہ بھی عیاں ہے کہ علیت کی ندیاں عالم طبعی سے اس میں اور اس سے عالم طبعی میں جا ملتی ہیں تو پھر کیا ایگو اپنی کرنی کا تعین کرتا ہے ؟ اور اگر یہ ٹھیک ہے تو ایگو کی خود تعیینی میں اور اس جبریت میں کیا تعلق ہے جو زمانی مکانی نظام میں پائی جاتی ہے ؟ انسانوں کے اندر علت و معلول کا چکر کوئی الگ قسم کا ہے یا عالم طبعی کے اندر نظر آتی میکانیت ہی کی کوئی بھیس بدلی صورت ہے ؟ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جبر کی دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور انسانی عمل پر بھی سائنسی طور طریقے پوری طرح سے برتے جا سکتے ہیں۔ انسان کا اختیاری عمل ان ایجنٹوں کے مابین نزاع کا نتیجہ گنا جاتا ہے جن کا تصور ہم ایگو کے اپنے موجودہ یا موروثی عمل اور بے عملی کے رجحانات کے طور پر نہیں کرتے بلکہ اس طرح کرتے ہیں جیسے وہ ذہن کے اکھاڑے میں موجود کوئی بہت سی خارجی قوتیں ہیں جو تیغ بازوں کی طرح ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں اور جس میں میدان سب سے زیادہ سخت گیر کے ہاتھ ہوتا ہے نہ کہ ان برسرپیکار ایجنٹوں کی مجموعی آویزش کے ہاتھ میں۔ ہر چند کہ طبعی دنیا میں ہمیں ایسا ہی نظر آتا ہے لیکن میرا یہ پختہ خیال ہے کہ جبر اور اختیار کے حامیوں کی باہمی تکرار کا باعث شعوری عمل کے بارے میں قائم کی گئی وہ غلط رائے ہے جس پر جدید نفسیات اس لئے مجبور تھی کہ وہ طبعی سائنسوں کے پیچھے پیچھے غلامانہ جا رہی تھی اور اس نے کبھی دھیان ہی نہیں کیا کہ وہ خود بھی اپنے پاؤں پر کھڑی ہونے والی ایک سائنس ہے اور اس کے اپنے پاس بھی حقائق کا مخصوص دستہ ہے جس کی طرف وہ توجہ کر سکتی ہے۔ یہ رائے کہ ایگوئی عمل افکار و تصورات کا

تواتر ہے جن کو آخر میں الگ الگ حسیات میں ادھیڑا جا سکتا ہے اس ایٹمی مادہ پرستی کا روپ ہے جو آج کی سائنس کی بنیاد ہے۔ ایسی رائے سے اس کے سوا کچھ حاصل نہیں ہو سکتا کہ شعور کی کلاروپی (Mechanical) تاویل کے حق میں پرزور آواز بلند کی جائے اور یہی کچھ ہوا۔ البتہ یہ دیکھ کر اب قدرے اطمینان ہوتا ہے کہ وہ نئی المانوی نفسیات جس کو تشاکلی نفسیات (Configuration Psychology) کہتے ہیں شاید سائیکالوجی کو ایک خود مختار سائنس کے طور پر مقام دلانے میں کامیاب ہو جائے۔ جس طرح یہ ممکن ہے کہ ارتقائے صدوری کی تھیوری ایک نہ ایک دن بیالوجی سے گلو خلاصی کروالے۔ یہ تازہ المانوی نفسیات ہمیں بتاتی ہے کہ عقل سے کام لے کر جو کچھ کیا جاتا ہے اس کا غور سے مطالعہ کرنے پر پتا چلتا ہے کہ کسی عمل میں محض حسیات کا تواتر ہی نہیں ہوتا ان کے علاوہ ایک اور چیز کا بھی دخل ہوتا ہے جس کو بصیرت کہتے ہیں۔ یہ بصیرت اشیاء کے زمانی مکانی اور تعلیلی تعلقات کے بارے میں ایگو کا موازنہ ہے۔ یوں سمجھ لیجئے کہ بھان متی کے کنبے میں سے اپنے اس مقصد اور نصب العین کے حوالے سے جو اس وقت اس کے سامنے ہے اپنے مطلب کے مواد کا انتخاب۔ کسی غرض کی خاطر کوئی کام کرتے وقت کوشش کا احساس اور وہ کامیابی جو مجھے اپنے مقاصد تک پہنچنے میں حاصل ہوتی ہے، مجھے یقین دلا دیتے ہیں کہ میں خود بھی ایک کارن کے طور پر کسی عمل دخل کا مالک ہوں۔ کسی مقصد کو سامنے رکھ کر کوئی کام کرنے کی بنیادی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آئندہ کو نگاہ میں رکھا جاتا ہے اور فزیالوجی کی اصطلاحوں میں اس کی کوئی تشریح نہیں کی جا سکتی۔ سچ تو یہ ہے کہ اسباب کی وہ زنجیر جس میں ہم ایگو کو کہیں نہ کہیں کوئی مقام دینا چاہتے ہیں بذات خود ایک مصنوعی سی گھڑت ہے جو ایگو نے اپنے مقاصد کے لئے گھڑی ہوئی ہے۔ ایک پیچیدہ سے ماحول میں رہنا ایگو کا مقدر ہے اور وہ اس میں اس وقت تک نہیں رہ سکتا جب تک اس کو کسی ایسے نظام کی شکل نہ دے جو اس کو آس پاس کی چیزوں کے وطیرے کے بارے میں کچھ نہ کچھ تسلی دلا دے۔ اس لئے اپنے ماحول کو علت و معلول کا ایک نظام سمجھنے کا خیال ایگو کا وہ آلہ کار ہے جس کو وہ ترک نہیں کر سکتا لیکن حقیقت کل کی چکونگی کے بارے میں اس نظام کو کوئی حرف آخر نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس طرح عالم طبعی کی تاویل کر کے ایگو اپنے ماحول کو سمجھتا

ہے' اس پر قابو پالیتا ہے' اور یوں اپنی آزادی حاصل بھی کر لیتا ہے اور اسے بڑھاتا بھی جاتا ہے۔

پس ایگو کی کرنی میں جو ہدایتی عنصر جھلکتا ہے اور اس میں جو عناں داری ملتی ہے وہ صاف بتاتی ہے کہ ایگو ایک علیت ضرور ہے مگر آزاد اور مخصی۔ وہ اس مول ایگو (Ultimate Ego) کی آزادی اور زندگی میں حصہ دار ہوتا ہے جس نے ایک ایسے متناہی ایگو (یعنی نفس انسانی) کو اذن صدور دے کر جو من مرضی کر سکتا ہے اپنی آزاد مشیت کی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ دانستہ کچھ کرنے کی اس آزادی کا یہ نتیجہ قرآن کی اناتی عمل کے بارے میں بیان کردہ رائے سے نکلتا ہے اور کئی آیتوں میں اس بات کو یوں کھول کر بیان کیا گیا ہے کہ کوئی ابہام نہیں رہ جاتا۔ مثلاً "اور کہہ دے کہ حق تمہارے رب کی طرف سے ہے پس جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کی راہ اختیار کرے" (۱۸ : ۸۲)

"اگر تم بھلائی کرو گے تو اپنا ہی بھلا کرو گے اور اگر برائی کرو گے تو بھی اپنے ہی ساتھ کرو گے" (۱۷ : ۷)

بلا شبہ اسلام انسانی نفسیات کے اس اہم نکتے کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ کچھ کرنے کی طاقت میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور وہ ایگو کی زندگی میں اس آزادانہ کچھ کرنے کی طاقت کو ایک مستقل اور کم نہ ہونے والے عنصر کے طور پر بحال رکھنے کے لئے بے تاب ہے۔ ہر روز کی نماز کا ایک مقررہ وقت قرآن کے مطابق ایگو کو زندگی اور آزادی کے بنیادی سر چشمے (یعنی خدا) کے زیادہ قریب کرتے ہوئے اس میں اپنے آپ پر قابو پانے کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی مقصد ہے کہ اسے نیند اور کام کاج کے میکانکی اثرات سے بھی بچایا جائے۔ اسلام میں نماز ایگو کی میکانیت (یعنی ماشین پن) سے رہائی حاصل کرنے کا حیلہ ہے۔ البتہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن کے اندر تقدیر کا تصور جگہ جگہ ملتا ہے اور غور کرنے والی بات یہی ہے۔ زیادہ اس لئے کہ سپنگلر اپنی کتاب "زوال مغرب" (Decline.The.West) میں یہ خیال کرتا نظر آتا ہے کہ اسلام ایگو کی نفی کامل سے عبارت ہے۔ تقدیر کا جو تصور قرآن پیش کرتا ہے اس کے بارے میں اپنے خیالات آپ پر ظاہر کر چکا ہوں۔ جس طرح سپنگلر آپ بھی کہتا ہے اس دنیا کو اپنا لینے کے دو

ہی طریقے ہیں۔ ایک عقلی ہے اور دوسرے کو میں اس لئے Vital یعنی نشوی کہتا ہوں کہ کوئی موزوں تر لفظ نہیں ملتا۔ عقلی طریقہ یہ مان لینے کا نام ہے کہ دنیا علت و معلول کا ایک بے لچک نظام ہے۔ نشوی طریقہ زندگی کی اس اٹل ضرورت کو دل سے قبول کر لینے کا نام ہے جو مجموعی طور پر اپنی باطنی دولت مندی کو ارتقائے ہوئے اس زمان مسلسل کو تخلیق کرتی ہے۔ اس نشوی طریقے پر چل کر کی گئی تسخیر کائنات کو ہی قرآن ایمان کہتا ہے۔ ایمان کسی خاص قسم کے ایک یا ایک سے زیادہ معتقدات کو چون و چرا کئے بغیر مان لینے کا ہی نام نہیں ہے یہ تو ایک زندہ تصدیق ہے جو کسی نادر تجربے ہی سے جنم لیتی ہے اور مضبوط شخصیتیں ہی اس قسم کے تجربے سے عہدہ برآ ہو سکتی ہیں اور ارفع قسم کی جبریت سے بھی جو اس کے ہم رکاب ہوتی ہے۔ کہتے ہیں نپولین نے ایک بار کہا تھا "میں شخص نہیں ہوں شے ہوں" یہ بھی ایک طریقہ ہے جس میں یک ساز (Unitive) واردات اپنا اظہار کرتی ہے۔ رسول خدا کے لفظوں میں اسلام سے یہ مراد ہے کہ انسان کے اندر ربی اخلاق پیدا ہو جائے اور انسان کی قلبی واردات کی تاریخ میں اس کا اظہار اناالحق (میں تخلیق کرنے والی سچائی ہوں) اناالدہر (میں دہر ہوں) انا قرآن ناطق (میں ناطق قرآن ہوں) اور ما اعظم شانی (میری شان کتنی بڑی ہے) ایسے بولوں میں ہوا ہے۔ اسلام کے ارفع تصرف میں اس یک ساز واردات سے مراد متناہی ایگو کا کسی نہ کسی لامتناہی ایگو میں جذب ہو کر اپنی ہستی کو ختم کر دینا نہیں بلکہ یہ تو لا متناہی کا متناہی کی پیار بھری آغوش میں آ جانا ہے جس طرح رومی کہتا ہے۔

علم حق در علم صوفی گم شود   ایں سخن کے باور مردم شود

وہ جبریت جو اس رجحان میں ملتی ہے ایگو کی وہ نفی نہیں جو سپنگلر نے خیال کی ہے۔ یہ تو زندگی ہے اور وہ طاقت جس کی کوئی حد نہیں ہے اور جو کسی رکاوٹ کی پروا نہیں کرتی اور انسان کو اس وقت نماز ادا کرتے ہوئے بھی لرزنے نہیں دیتی جب چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو۔ آپ کہیں گے کہ آیا یہ ٹھیک نہیں ہے کہ صدیوں سے اسلامی دنیا میں ایک قسم کی حد درجہ خفیف کر دینے والی تقدیر پرستی کا ہی دور دورہ چلا آ رہا ہے۔ یہ بات ہے تو ٹھیک لیکن اس کی ذمہ داری بھی بعض حالات اور واقعات پر تھی جن کو پھر کسی وقت چھیڑا جا سکتا ہے۔ یہاں اسی قدر بتا دینا کافی

ہے کہ اسلام پر تنقید کرنے والے یورپیوں نے جس قسم کی تقدیر پرستی کو قسمت کہا ہے اس کا باعث کچھ تو فلسفیانہ سوچ تھی، کچھ سیاسی مصلحت اور کچھ زندگی کی اس ایکیفت کا آہستہ آہستہ گھٹتے جانا جو اسلام نے شروع میں اپنے ماننے والوں میں بھر دی ہوئی تھی۔ فلسفہ نے جب یہ سوچنا شروع کر دیا کہ خدا کے بارے میں علت سے ہماری مراد کیا ہو سکتی ہے اور علت اور معلول کے باہمی تعلق کی روح جب اس نے زمانے کو ٹھہرایا تو پھر اس کے پاس اور کوئی راہ ہی نہ رہ گئی تھی بجز اس کے کہ وہ ایک (وراء الورا) خدا کا تصور قائم کرے جو کائنات سے پہلے کا ہے اور خود اس کائنات سے باہر ہوتے ہوئے اس پر محو عمل ہے۔ چنانچہ خدا کو علتی سلسلے کی آخری کڑی اور کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے اس کا اصل کرتا دھرتا سمجھ لیا گیا۔ اسی طرح دمشق کے زمانہ ساز قسم کے اور عملاً دنیا پرست اموی حاکموں کو بھی کربلا میں کی گئی اپنی غلط کاریوں پر پردہ ڈالنے کی ضرورت تھی اور یہ بھی ڈر تھا کہ کہیں لوگ بغاوت پر نہ اٹھ کھڑے ہوں اور یوں امیر معاویہ کی اپنی شاخ بغاوت پر جو پھل لگ رہا تھا کہیں وہ جھڑ ہی نہ جائے چنانچہ کہتے ہیں کہ جب معبد نے حسن بصری کو کہا تھا کہ امویوں نے پہلے تو مسلمانوں کو قتل کیا اور پھر ان کرتوتوں کو خدا کی مرضی بتایا تو حسنؒ نے جواب دیا تھا کہ خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔ اس طرح مسلمانوں میں خدا پرست لوگوں کی واشگاف دہائی کے باوجود ایک اخلاقی طور پر گری ہوئی تقدیر پرستی پیدا ہو گئی اور مقدر کے نام سے تقدیر کا وہ دستوری نظریہ بھی ابھر آیا جس کا مقصد ذاتی مفادات کی حمایت کے سوا کچھ بھی نہیں تھا۔ ویسے یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ ہمارے اپنے زمانے میں فلسفیوں نے سماج کے موجودہ سرمایہ داری ڈھانچے کے حرف آخر ہونے کو عقلی طور پر ثابت کرنے کی راہ نکال ہی لی ہے۔ ہیگل کا خیال ہے کہ حقیقت مطلقہ عقل کی لا محدودیت سے عبارت ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو فی الحقیقت ہے وہ بنیادی طور پر معقول بھی ہے۔ اگسٹس کونٹ کا یہ خیال بھی اسی ہی کی شاخ ہے کہ سماج ایک ایسا اندامیہ ہے جس میں ہر انگ کو اس کے مطابق ہمیشہ ہمیشہ کے لئے کام سونپ دیئے گئے ہیں۔ اسلام میں بھی یہی کچھ ہوا لیکن مسلمانوں نے چونکہ ہمیشہ ہی اپنے مختلف میلانوں کی تصدیق قرآن میں سے ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے خواہ اس کے سیدھے سادے معانی قربان ہی کرنے پڑے ہوں اس لئے مسلمان پر

تقدیر پرستی کے اس نظریئے کا اثر بہت زیادہ پڑا۔ یہاں میں کتنی ہی مثالیں پیش کر سکتا ہوں جن میں واضح طور پر مفہوم میں توڑ موڑ کی گئی لیکن یہ بات الگ بحث چاہتی ہے اور ہم کو بے فنائی کے سوال کی طرف لوٹنا چاہیے۔

بے فنائی کے متعلق کسی بھی دور میں اس قدر نہیں لکھا گیا جس قدر کہ ہمارے دور میں لکھا گیا ہے اور جدید مادہ پرستی کی میدان ماریوں کے باوجود ایسی تحریروں میں اضافہ ہو رہا ہے۔ لیکن خالص مابعد الطبیعیاتی دلیلوں سے ذاتی بے فنائی میں یقین کو بہت پختگی نہیں ملتی۔ مسلم سوچ کی تاریخ میں ابن رشد نے بے فنائی کے سوال کو خالص اسی پہلو سے دیکھا تھا اور میرا اندازہ ہے کہ وہ کسی کنارے نہ لگ سکا۔ اس نے حس اور عقل کو الگ الگ جانا۔ شاید اس بناء پر کہ قرآن میں نفس اور روح دو الگ الگ لفظ آئے ہیں۔ بظاہر یہ دو لفظ انسان کے دو داخلی متصادم اصولوں کے تصادم کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اسی لئے اسلام کے بہت سے مفکر راہ سے بھٹک گئے۔ بہرحال اگر ابن رشد نے اپنے دوئی کے تصور کی بنیاد قرآن پر رکھی تھی تو مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اسے غلط فہمی ہوئی تھی کیونکہ قرآن میں نفس کا لفظ کسی اصطلاحی رنگ میں اس طرح نہیں برتا گیا جس طرح الہیات کے عالموں نے سمجھ لیا تھا۔ ابن رشد کے خیال میں عقل جسم کا کوئی عرض نہیں ہے اس کا ہستی کے کسی اور نظام سے تعلق ہے اور یہ انفرادی حدود کو خاطر میں نہیں لاتی یعنی کہ یہ ایک ہے' کلی ہے' دائمی ہے' ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہوا کہ چونکہ عقل وحدانی (Unitary) ہے اور انفرادی حد بندیوں سے بالاتر ہے اس لئے انسانوں کی بے شمار کثرت میں اس کا بے شمار اکائیوں کی صورت میں نظر آنا مایا ہی مایا ہے۔ جس طرح رینان کا خیال ہے عقل کی دائمی وحدت (Unity) کا مطلب انسانیت اور تہذیب کا سدا رہنا تو ہو سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ہر شخص ذاتی طور پر ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اصل میں ابن رشد کا خیال ولیم جیمز کے اس خیال سے ملتا جلتا ہے کہ شعور ایک ایسی کلا ہے جس کا بھید نہیں پایا جا سکتا لیکن جو کچھ عرصہ مادی جسم کو زیر اثر رکھتے ہوئے پھر موج میں آن کر اسے چھوڑ دیتی ہے۔

دور حاضر میں شخصی بے فنائی کے متعلق زیادہ تر اخلاقی حوالے سے دلیلیں دی جاتی ہیں۔ لیکن اخلاقی دلیلوں کا سہارا کانٹ کی دی گئی دلیلوں اور ان میں کی گئی نئی

کمیوں پیشیوں کی طرح ایک قسم کا یہ اعتقاد ہے کہ انصاف کے تقاضے ایک نہ ایک دن پورے ہو کر رہیں گے یا پھر یہ کہ بے اختتام آورشوں کے تنہا تعاقب کرنے والے کے طور پر انسان کا کام اپنی آپ مثال ہے اور اس کی جگہ کوئی نہیں لے سکتا۔ کانٹ کے نزدیک بے فنائی قیاس کے گھوڑے دوڑانے والی عقل کی رسائی سے دور ہے۔ اسے عملی منطق کا ایک مفروضہ کہا جا سکتا ہے جس کی تصدیق انسان کا اخلاقی شعور کرتا ہے۔ انسان اس کی طلب اور اس کا تعاقب کرتا ہے جس کو سب سے بڑی اچھائی سمجھتا ہے اور جس میں خیر بھی ہوتی ہے اور خوشی بھی۔ لیکن خیر اور خوشی' فرض اور رجحان کانٹ کے نزدیک ان مل بے جوڑ باتیں ہیں۔ محسوسات کی اس دنیا میں تعاقب کرنے والے کی زندگی اتنی کم ہوتی ہے کہ ان کو یکجا نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لئے ہم اس طرف مائل ہونے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ زندگی غیر فانی ہے اور آگے چل کر آہستہ آہستہ انسان نیکی اور خوشی میں پائی جانے والی آج کی بے جوڑی کو رفع کرکے ان میں یک جائی پیدا کر لے گا۔ اسی سے خدا کے ہونے کا تصور ابھرتا ہے جو ہم کو اس کی توفیق دے گا۔ لیکن یہ واضح نہیں ہوتا کہ کیوں خیر اور خوشی کے پورا ہونے کے لئے لامحدود زمانہ چاہیے اور کس طرح خدا ان تصورات کو جن کی ایک دوسرے سے مفاہمت نہیں ہے ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیاتی دلیلوں کی اس لاحاصلی نے ہی بعض سوچنے والوں کو اس راہ پر ڈال دیا کہ وہ جدید مادہ پرستی کے اعتراضوں کے جواب دینے تک ہی اپنے آپ کو محدود رکھیں جو بے فنائی کو نہیں مانتی اور شعور کو محض انسانی مغز کا ایسا وظیفہ خیال کرتی ہے جو مغزی عمل آرائی کے رک جانے سے خود بخود رک جاتا ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ بے فنائی پر یہ اعتراض تب ٹھیک بیٹھتا ہے جب اس وظیفے کو نتیجہ خیز سمجھا جائے اور محض اس لئے کہ بعض ذہنی تبدیلیاں جسمانی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ رنگ بدلتی جاتی ہیں یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ ذہنی تبدیلیاں جسمانی تبدیلیوں کی پیداوار ہوتی ہیں۔ کوئی وظیفہ ضروری نہیں کہ نتیجہ خیز ہو یہ بندوق کے گھوڑے یا انعکاسی عدسے کی طرح ترخیصی (۹) بھی ہو سکتا ہے اور انتقالی (۱۰) بھی۔ یہ رائے اس طرف لے جاتی ہے کہ ہماری باطنی زندگی کا باعث ہمارے اندر شعور کی ایک قسم کی بعید از فہم کلا کی کارروائی ہے جس نے کسی طرح اپنے عارضی من پرچاوے کے لئے مادی چولا پہن لیا ہوا ہے لیکن ہم کو اصل

تجربے کے مافیہ کے تسلسل کی کوئی تسلی نہیں دیتی۔ انہیں لیکچروں میں میں پہلے بتا چکا ہوں کہ مادہ پرستی کا مقابلہ ٹھیک طرح کیسے کیا جا سکتا ہے۔ سائنس مجبور ہے کہ حقیقت کل کے بعض خاص خاص پہلو چن کر ان کا مطالعہ کرے اور باقیوں کو ایک طرف کر دے۔ اس کی بساط میں اسی قدر ہے یہ اس کی علمی خودسری ہے کہ وہ یہ فتویٰ دے دے کہ حقیقت مطلق کے صرف وہ پہلو ہی مطالعہ کے قابل ہیں جو اس نے چن لئے ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ انسان کا ایک مکانی پہلو بھی ہے۔ لیکن اس کا صرف یہی پہلو تو نہیں ہے اور پہلو بھی تو ہیں جیسے بہا شناسی' مقصدی تجربے کا وجدانی انداز' اور تلاش حقیقت جن کو سائنس اپنے مطالعہ میں سے خارج کرنے پر مجبور ہے اور جن کو سمجھنے کے لئے ان سے مختلف قسم کی معقولات (۱۱) کی ضرورت ہے جن سے سائنس کام لے رہی ہے۔

فکر حاضر کی تاریخ میں خلود یا بے فنائی کے متعلق البتہ ایک ٹھوس بات کی گئی ہے۔ میری مراد نٹشے کے "دائمی برگشت" (۱۲) کے نظریئے سے ہے۔ یہ نظریہ صرف اس لئے ہی غور طلب نہیں کہ نٹشے نے اسے پیغمبرانہ جذبے کے ساتھ پیش کیا ہے بلکہ اس لئے بھی کہ اس سے جدید ذہن کے ایک نئے موڑ کا پتا چلتا ہے۔ یہ خیال اس دور میں اور بھی بہت سے لوگوں کو سوجھا تھا جب نٹشے پر کسی شاعرانہ الہام کی طرح اترا تھا۔ چنانچہ ہربرٹ سپنسر میں بھی اس کی جھلک ملتی ہے۔ لیکن اس امروزی پیغمبر کو جس بات نے زیادہ متاثر کیا تھا وہ اس خیال کی توانائی تھی نہ کہ اس کا کوئی منطقی مظاہرہ اور یہی بات اس کا کچھ نہ کچھ ثبوت ہے کہ بنیادی امور کے بارے میں پکی باتیں زیادہ تر الہام کی دین ہیں فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کی نہیں۔ ویسے نٹشے نے اپنی بات کو ایک اچھی طرح سوچی سمجھی گئی تھیوری کے طور پر پیش کیا ہے اور اسی لئے ہمیں حق پہنچتا ہے کہ اس کو پرکھیں۔ نٹشے کا نظریہ اس قیاس پر چلتا ہے کہ کائنات کے اندر توانائی کی مقدار میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی اور اس لئے وہ محدود ہے۔ مکان کا تصور محض ہمارے باطن کی پیداوار ہے۔ جس وقت ہم کہتے ہیں کہ دنیا کسی مکان میں واقعہ ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ خلائے مطلق میں پڑی ہوئی ہے۔ البتہ زمانے کے بارے میں اپنی رائے کے اندر نٹشے کانٹ اور شوپنہار دونوں کا ساتھ چھوڑ جاتا ہے۔ وہ اسے محض ایک داخلی پیداوار نہیں مانتا بلکہ حقیقی اور اختتام

ناپذیر سلسلہ کاری (Process) سمجھتا ہے جس کا تصور "نوبتی" (۱۳) انداز میں ہی کیا جا سکتا ہے۔ اس سے عیاں ہو جاتا ہے کہ کسی اختتام ناپذیر مکان میں توانائی کے اسراف (۱۴) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس توانائی کے مرکز تعداد میں قابل شمار ہیں اس لئے ان کے جوڑ میل بھی شمار کیے جا سکتے ہیں۔ اس سدا معروف توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام یہ نہ ایک تول رہتی ہے اور نہ اس کی کسی تبدیلی کو پہلی یا آخری کہا جا سکتا ہے۔ چونکہ زمانہ اختتام ناپذیر ہے اس لئے توانائی کے مراکز کے تمام امکانی جوڑ میل برتے جا چکے ہیں اور کائنات میں کوئی نئی ہونی نہیں ہو رہی۔ جو آج ہو رہا ہے ان گنت بار اس سے پہلے ہو چکا ہے اور آئندہ بھی ان گنت بار ہوتا رہے گا۔ نٹشے کے خیال کے مطابق کائنات کے اندر ہونہاروں کی ترتیب متعین ہے اور اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی کیونکہ اس لاانتہا مدت میں جو گزر چکی ہے توانائی کے مراکز نے اب تک اپنے اپنے رویئے مخصوص سانچوں میں ڈھال لئے ہیں۔ تکرار کا لفظ ہی معین ہونے کی دلیل ہے۔ اس سے ضروری طور پر یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ توانائی کے مراکز کا پیوند جو ایک بار قائم ہو گیا اس کی تکرار اٹل ہے۔ ورنہ اس کی بھی کوئی ضمانت نہیں کہ فوق البشر کبھی لوٹ آئے گا۔

> "ہر چیز لوٹ کر آ چکی ہے' کیا قطبی تارا اور کیا مکڑی' تمہاری اس وقت کی سوچیں اور یہ ہنوزی سوچ بھی کہ ہر شے لوٹ کر آئے گی۔ دوست ! تمہاری ساری زندگی ریت گھڑی کی طرح ہمیشہ نئے سرے سے پر اور خالی ہوتی رہے گی۔ یہ چکر جس میں تمہاری حقیقت ایک ذرہ سے زیادہ نہیں ہے اسی آب و تاب کے ساتھ چلتا رہے گا۔"

نٹشے کا تکرار پیہم کا چکر اس طرح کا ہے اور یہ میکانیت ہی کی ایک زیادہ بے لچک قسم ہے جس کی بنیاد کسی مسلمہ حقیقت پر نہیں بلکہ سائنس کے ایک کام چلاؤ مفروضے پر ہے۔ زمانے کے سوال کو بھی نٹشے نے ٹھیک طرح سے ہاتھ میں نہیں لیا۔ وہ اس کو جیسے وہ نظر آتا ہے اسی طرح لے کر اسے ہونیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ خیال کرتا ہے جن کا چکر بار بار چلتا رہے گا۔ اب اگر زمانے کو دائمی دوری حرکت خیال کریں تو بے فنائی ایک عذاب بن کر رہ جاتی ہے۔ نٹشے کو خود بھی اس کا احساس ہے اور وہ اپنے نظریئے کو بے فنائی کا نظریہ نہیں کہتا بلکہ اسے زندگی کے ایک ایسے

نظریئے کے طور پیش کرتا ہے جس سے خلود یعنی بے فنائی قابل برداشت ہو جائے۔ وہ کون سی شے ہے جو نطشے کے مطابق بے فنائی کو گوارا بنا جاتی ہے؟ وہ یہ انتظار ہے کہ توانائی کے مراکز کے جس ملاپ سے میرا وجود بنا ہے اسی کا برگشتی چکر اس مثالی ملاپ کے جنم کی ایک ضروری شرط ہے جس کو وہ فوق البشر کہتا ہے۔ لیکن وہ تو ان گنت بار پہلے بھی چکر لگا چکا ہے اور اس کا جنم اٹل ہے پھر اس خوشخبری سے مجھے کیا دلچسپی ہو سکتی ہے۔ ہمارے اندر تو اسی کی ہی آرزو پیدا ہو سکتی ہے جو بالکل نیا ہو اور نطشے کی اپنی ہی رائے کے مطابق کسی بالکل نئے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا یوں اس کی یہ رائے تقدیر پرستی سے کوئی مختلف چیز نہیں ہے بلکہ اس سے بھی فروتر ہے جس کو قسمت کہا جاتا ہے۔ اس قسم کا نظریہ وجود انسانی کو کارزار حیات کے قابل کرنے کی جگہ اس کے رجحانات عمل کو فنا کر دینے کا میلان رکھتا ہے اور ایگو کی باگ ڈھیلی کر دیتا ہے۔

اب ہم قرآنی تعلیمات کی طرف آتے ہیں۔ انسان کی سرنوشت کے متعلق قرآن کی رائے کچھ اخلاقی ہے اور کچھ حیاتیاتی۔ میں نے کچھ حیاتیات پر مبنی اس لئے کہا ہے کہ قرآن اس ضمن میں بعض ایسی باتیں کہتا ہے جن کی نوعیت حیاتیاتی ہے اور جن کو اس وقت تک سمجھا نہیں جا سکتا جب تک زندگی کی چکونگی کے متعلق زیادہ گہری بصیرت سے کام نہ لیا جائے۔ مثال کے طور پر برزخ کا اس میں ذکر آتا ہے۔ یہ غالباً موت اور حشر کے مابین کی کوئی حالت ہے۔ اسی طرح حشر ہی کو لیجئے اس کا تصور بھی الگ الگ کیا گیا ہے۔ عیسائیت کی طرح قرآن اس کے امکان کی بنیاد اس پر کھڑی نہیں کرتا کہ کوئی شخص جو کسی زمانے میں ہوا ہے پھر وہی دوبارہ زندہ ہو گا۔ یوں لگتا ہے جیسے وہ دوبارہ جی اٹھنے کو زندگی کا ایک ہمہ گیر مظہر گردانتا ہے اور اس کے حق میں استدلال سے کام لیتا ہے بلکہ کسی حد تک چرند پرند پر بھی یہ بات ٹھیک بیٹھتی ہے (دیکھئے سورہ انعام آیت ۳۸)

لیکن ذاتی بے فنائی کے قرآنی نقطہ نظر کی تفصیل میں جانے سے پہلے تین چیزوں کی طرف توجہ ضروری ہے جو قرآن میں سے صاف صاف نظر آتی ہیں اور جن کے بارے میں کوئی اختلاف نہ ہے نہ ہونا چاہیے:

۱۔۔۔ ایگو کی ایک زمانی ابتدا ہے اور اس کا ہونا زمان و مکاں میں اس کے ظہور

سے پہلے کا نہیں ہے۔ یہ بات اس آیت سے بھی عیاں ہوتی ہے جو ابھی ابھی گوش گذار کی جا چکی ہے (۱۴ - ۱۲ : ۲۳)

۲ --- قرآن کے مطابق اس زمین پر لوٹ کر آنے کا کوئی امکان نہیں اس بات کی وضاحت ان آیات سے ہوتی ہے :

"جب ان میں سے کسی کو موت آن دبوچتی ہے تو وہ کہتا ہے اے خدا مجھے واپس بھیج دے تاکہ میں جو بھلائی نہیں کر سکا وہ اب کر لوں لیکن ایسا کبھی نہیں ہو گا۔ یہ بات ہے جو وہ کہے گا۔ لیکن ایسے لوگوں کے آگے ایک رکاوٹ (برزخ) ہے اس دن تک جب وہ دوبارہ اٹھائے جائیں گے " (المومنون - ۱۰۰ - ۹۹)

" اور چاند کی قسم جب وہ کمال پر ہوتا ہے ضرور تم کو منزل بہ منزل آگے لے جایا جائے گا۔" (الانشقاق ۱۹ - ۱۸)

"کیا منی کے بارے میں کبھی سوچا ہے ؟ تم اس کو پیدا کرتے ہو یا ہم اس کو پیدا کرنے والے ہیں ؟ ہم نے موت کو تمہارا مقدر بنایا ہوا ہے اور اس معاملے میں ہم عاجز نہیں ہیں کہ تم جیسے تمہارے متبادل لے آئیں یا تمہیں ہی پھر ان صورتوں میں پیدا کر دیں جن کی تمہیں خبر ہی نہیں " (الواقعہ : ۵۸ تا ۶۱)

(۳) متناہیت بدبختی نہیں ہے

"آسمانوں میں اور زمین میں جتنے بھی ہیں۔ سب رحمان کے پاس غلام بن کر حاضر ہوں گے۔ بے شک اس نے ان کا شمار کر لیا ہوا ہے اور ایک ایک کر کے گن لیا ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک قیامت کے دن اس کے حضور فرداً فرداً حاضر ہو گا " (الریم : ۹۵، ۹۶)

یہ ایک بڑا اہم نکتہ ہے اور اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے تاکہ اسلام کے تصور نجات کو ٹھیک طرح جانچا جا سکے۔ متناہی ایگو لامتناہی ایگو کے پاس اپنے کئے کا پھل پانے اور آئندہ کے امکانات کا اندازہ کرنے کے لئے جائے گا اور ایک فرد واحد کی صورت میں جس کی جگہ کوئی اور نہیں لے سکتا :

"اور ہر انسان کا بخت ہم نے اس کے گلے میں باندھ دیا ہوا ہے اور قیامت کے دن

ہم اس کے لئے ایک کتاب نکالیں گے جسے وہ کھلا ہوا پائے گا۔ اپنی کتاب کو پڑھ۔ تیرے اپنے سوا تیرے خلاف اس دن تیرے نامۂ اعمال کے سلسلے میں کسی اور کی ضرورت نہیں پڑے گی۔" (الاسراء ۱۳، ۱۴)

انسان کا مقدر کچھ بھی ہو اس کا مطلب یہ کبھی نہیں ہو گا کہ وہ اپنی فردیت ہی سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ قرآن متناہیت سے کامل خلاصی کو انسانی انند کی سب سے اونچی حالت خیال نہیں کرتا۔ انسان کے لئے اجر مسلسل یہی ہے کہ وہ آہستہ آہستہ اپنے آپ کو خوددار بنانے میں بے مانند ہوتے جانے میں اور ایک ایگو کے طور پر اپنے عمل کو شدید و عمیق کرنے میں تکامل پاتا جائے کہ یوم الحساب سے فوراً پہلے جو جگت ناس (یعنی فنائے کلی) ہونا ہے اس کا منظر بھی ایک پوری طرح حد رشد تک پہنچے ہوئے ایگو کے سکون کامل پر اثر انداز نہیں ہو سکتا:

"اور صور پھونکا جائے گا تو آسمانوں اور زمین میں جس قدر بھی ہیں سب بے ہوش ہو جائیں گے۔ سوائے ان کے جن کے معاملہ میں اللہ یوں نہ چاہے گا۔" (الزمر: ۶۸)

یہ استثنا ان کے سوا کن کا مقدر ہو سکتا ہے جن کا ایگو پختگی کے بہت ہی اونچے مقام پر پہنچ گیا ہو گا اور اس سلسلے کی آخری منزل وہ ہے جب ایگو اس قابل ہو جائے کہ محیط کل ایگو کے مقابل بھی اپنے آپ کو پوری طرح قائم رکھے۔ جس طرح قرآن نے رسول اللہ کے حقیقی ایگو کا دیدار کرنے کے بارے میں کہا ہے کہ "نہ تو اس کی آنکھ کسی طرف پھری اور نہ ادھر ادھر بھٹکی" (نجم: ۱۷)

اسلام کے نزدیک مکمل انسان ہونا اس کو کہتے ہیں۔ ادبی طور پر اس کا اس سے بہتر کہیں بھی اظہار نہیں کیا گیا جیسا کہ فارسی کے اس شعر میں کہا گیا ہے۔ جس میں رسول پاکؐ کے معراج کے وقت جمال باری سے واسطہ پڑنے کو بیان کیا گیا ہے۔

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات　　　تو عین ذات می نگری در تبسمی

ظاہر ہے کہ وحدت الوجودی تصوف اس قسم کے تصور کی حمایت نہیں کر سکتا۔ وہ فلسفیانہ قسم کی دشواریوں کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ متناہی اور لامتناہی ایگو کس طرح ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں اور کیا متناہی ایگو لامتناہی ایگو کے حضور اپنی متناہیت کو بحال رکھ سکتا ہے۔ اس دشواری کا باعث لامتناہی ایگو کے بارے میں ایک

غلط فہمی ہے۔ حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی پھیلاؤ نہیں ہے جس کا تصور ہی اس کے بغیر نہیں کیا جا سکتا کہ تمام موجود متناہی پھیلاوٴں کو اس نے آغوش میں لیا ہوا ہے۔ اس کی اصلیت اس کی گہرائی میں ہے پھیلاؤ میں نہیں ہے اور جس وقت بھی ہم اس گہرائی پر نظر جماتے ہیں ہمیں دکھائی دینے لگتا ہے کہ متناہی ایگو ضرور کوئی واضح شے ہے ہر چند کہ وہ لامتناہی سے الگ تھلگ نہیں ہے۔ پھیلاؤ کے حوالے سے میں زمان و مکان کے اس سلسلے میں جذب ہوں جس کے ساتھ میرا تعلق ہے۔ گہرائی کے حوالے سے میں اسی زمان و مکاں کے سلسلے کو اپنے سے جدا اور ایک ایسی شے سمجھتا ہوں جس سے میرا سامنا ہے اور جو میرے لئے غیر ہے میں اس سے جدا بھی ہوں اور اس کے باوجود اس سے میرا ربط کامل ہے اور اپنی زندگی اور بقاء کے واسطے میں اس پر انحصار بھی کرتا ہوں۔

یہ تین باتیں ذہن نشین ہو جانے کے بعد باقی کی بات کو سمجھ لینا آسان ہے۔ قرآن کے مطابق انسان کو اس بات کی آزادی دی گئی ہے کہ وہ مفہوم کائنات میں شامل ہو کر جاوداں ہو جائے:

> "کیا انسان خیال کرتا ہے کہ اسے بے مصرف چیز کی طرح چھوڑ دیا جائے گا ؟ کیا کسی وقت وہ گرا دی جانے والی مٹی کی ایک بوند نہیں تھا ؟ پھر وہ خون کی ایک پھٹک بنا۔ جس سے خدا نے اسے پیدا کیا اور اسے توازن بخشا۔ پھر اسے مرد عورت کے بروپ میں ایک دوسرے کا ساتھی بنایا۔ کیا جس نے یہ سب کچھ کیا ہے وہ مردے کو نہیں جلا سکتا ؟" (القیامتہ : ۳۶ تا ۴۰)

یہ ہرگز ممکن نہیں ہے کہ وہ ہستی جس کو اس کمال پر پہنچنے میں اربوں سال لگے ہوں ایک بے کار شے کی طرح پھینک دی جائے۔ لیکن وہ کائنات کے مفہوم کا حصہ تو ایک ایسے ایگو ہی کے طور پر بن سکتا ہے جو پیہم ارتقاء پذیر ہو:

> "نفس کی قسم اور اس کی جس نے اسے متوازن بنایا اور اسے خوب وزشت کی راہیں دکھائیں۔ بہتر وہ ہے جس نے اسے نمو پذیر رکھا اور گھاٹے میں وہ رہا جس نے اسے بگاڑ دیا" (الشمس : ۷ تا ۱۰)

لیکن نفس کو نمو پذیر کیسے رکھا جا سکتا ہے اور بگاڑ سے کیونکر بچایا جا سکتا ہے؟ اعمال کے ذریعے :

"برکت والی وہ ذات ہے جس کے ہاتھ میں ساری خدائی ہے اور وہ ہر شے
پر قادر ہے۔ وہ جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ تمہاری جانچ
کرے کہ تم میں سے اپنے اعمال کے حوالے سے کون سب سے احسن ہے
اور وہ صاحب اقتدار لیکن بخشنہار بھی ہے۔" (سورہ الملک: ۱، ۲)

گویا زندگی ایگو کو اعمال کے لئے مہلت دیتی ہے اور موت ایگو کی اپنے آپ کو بحال رکھنے کی پہلی آزمائش ہے۔ اعمال نہ سکھ دینے والے ہوتے ہیں نہ دکھ دینے والے۔ یہ تو ایگو کو بحال رکھنے والے ہوتے ہیں یا نہ رکھنے والے۔ یہ عمل ہی ہے جو ایگو کو ادھڑنے کی راہ پر ڈالتا ہے یا اسے آئندہ کے کاروبار کے لئے مضبوط (ضبط آشنا) کرتا ہے۔ ایگو کو بحال رکھنے والے عمل کا اصول یہ ہے کہ اپنے ایگو کا بھی اور دوسروں کے ایگوؤں کا بھی احترام کیا جائے۔ گویا شخصی بقاء ہمارا کوئی ایسا حق نہیں ہے جو خود بخود ہم کو مل جائے گا۔ یہ تو اعمال کے ذریعے حاصل کرنے والی شے ہے۔ انسان اس کا ایک امیدوار ہے۔ مادہ پرستی کی سب سے زیادہ دل شکن بھول ہی یہی ہے کہ اس کے خیال میں متناہی شعور مادی دنیا کا پوری طرح احاطہ کر سکتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس جس کی طرف جانے کا محض ایک راستہ ہیں ان کے علاوہ بھی راہیں کھلی ہیں۔ اگر ہمارے موجودہ اعمال نے ایگو میں اس جھٹکے کو سہ جانے والی پختگی پیدا کر دی ہے جو کایاناس (یعنی فنائے بدنی) سے پیدا ہوتا ہے تو موت ایک گذرگاہ کی حیثیت رکھتی ہے اور قرآن نے اسی کو برزخ کہا ہے۔ صوفیہ کے مکاشفاتی تذکرے بتاتے ہیں کہ برزخ شعور کی ایک حالت ہے جس میں ایگو کا زمان و مکاں کے متعلق رویہ بدل جاتا ہے اور یہ کوئی انہونی بات نہیں ہے۔ ہلم ہولٹس پہلا شخص تھا جس نے یہ سراغ لگایا تھا کہ شعور تک پہنچنے کے لئے اعصابی ہیجان کو وقت لگتا ہے۔ اگر یہ ٹھیک ہے تو ہمارے بدن کا موجودہ ڈھانچہ زمانے کے متعلق ہماری جدید رائے کے پس پردہ کارفرما ہے اور اگر اس ڈھانچے کے نابود ہو جانے پر ایگو بچ نکلتا ہے تو زمان و مکاں کے متعلق ہمارے رویئے میں تبدیلی بالکل قدرتی امر ہے اور یہ بھی نہیں ہے کہ اس قسم کی تبدیلی پہلے دیکھی سنی نہ ہو۔ خواب کے عالم میں ہمارے تاثرات بہت گھٹنے دوڑ ہو جاتے ہیں۔ (۱۵) اسی طرح کبھی کبھی عالم نزع میں حافظہ بہت تیز ہو جاتا ہے اور یہ چیزیں بتاتی ہیں کہ ایگو اس قابل ضرور ہے کہ زمانے کے مختلف معیار نباہ سکے۔ اس

لئے برزخی حالت سے مراد انتظار کی کوئی انفعالی سی حالت نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک ایسی حالت ہے جس میں ایگو حقیقت مطلقہ کے نئے پہلوؤں کی جھلک پاتا ہے اور ان پہلوؤں کے ساتھ نباہ کے لئے اپنے آپ کو تیار کرتا ہے۔ پوری طرح نمو پا چکے اناؤں کی صورت میں جو قدرتی طور پر ایک خاص قسم کے زمان و مکاں کے سلسلے میں عمل کے مخصوص انداز کے عادی ہو چکے ہوں یہ برزخی حالت خاص طور پر زبردست نفسی اکھڑ پکھڑ کی حالت ہے اور برے نصیب والوں کے لئے ہو سکتا ہے کہ اس کا نتیجہ بالکل ہی نابود ہو جانا ہو۔ بہر حال ایگو کے لئے اس وقت تک یہ پیکار جاری رکھنا ضروری ہے جب تک وہ اپنے آپ کو ثابت قدم نہ کرے اور بازخیزی (Resurrection) کا میدان نہ مار لے یاد رہے کہ بازخیزی کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے۔ یہ تو ایگو کے اندر ہی کسی حیاتی سلسلہ کاری کی تکمیل ہے اور خواہ ہم انفرادی طور پر دیکھیں خواہ اجتماعی طور پر یہ ایگو کی گذشتہ کرنیوں کا اور آئندہ کی ہو سکنیوں کا کھاتہ ملنے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ قرآن بھی ایگو کے دوبارہ ظہور پذیر ہونے کی صورت حال کے بارے میں اس کے پہلے ظہور پذیر ہونے کی مثال کو سامنے رکھ کر دلیل دیتا ہے:

> "اور انسان کہتا ہے کہ جب میں مرجاؤں گا تو کیا پھر زندہ نکالا جاؤں گا؟ کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اسے پہلے بھی پیدا کیا تھا۔ حالانکہ وہ کچھ بھی نہ تھا" . (مریم: ٦٦، ٦٧)
>
> "ہم نے تمہارے لئے موت کو مقدر کیا ہے اور اس معاملے میں ہم اب بھی عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری جگہ تم ایسے اور لے آئیں یا تمہیں ایسی شکل و صورت میں پیدا کر دیں جس کی تمہیں خبر تک نہیں ہے۔ بلاشبہ تم پہلی پیدائش کو تو جان چکے ہو۔ پھر کیوں سوچ سے کام نہیں لیتے" (الواقعہ: ٦٠ تا ٦٢)

انسان کا اولین ظہور کیوں کر ہوا؟ اوپر دی گئی آخری دو آیات میں جو رہنما دلیل دی گئی ہے اس نے فی الحقیقت مسلمان فلسفیوں کو ایک نئی جھلک دکھا دی تھی اور یہ جاحظ (۲۵۵ھ) تھا جس نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا تھا جو عموماً کسی نئی جگہ جا بسنے سے اور نئے ماحول کی بدولت حیوانوں میں پیدا ہو جاتی

ہیں۔ اس کے انہیں خیالوں کو اخوان الصفا نام کی انجمن نے اور آگے بڑھایا۔ ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ) البتہ پہلا مسلمان مفکر تھا جس نے انسان کے آغاز کے متعلق ایک واضح نظریہ پیش کیا۔ کئی پہلوؤں سے اس نظریئے کو سراسر جدید بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہ قدرتی امر تھا اور قرآن کے مزاج سے ہم آہنگ بھی کہ رومی نے بقاء کے سوال کو زندگی کے ارتقاء کا ایک سوال جانا اور کوئی ایسا مسئلہ نہ جانا جس کا فیصلہ خالص مابعد الطبیعیاتی قسم کی دلیلوں ہی سے کیا جا سکتا ہو۔ جیسا کہ بعض، مسلمان فلسفیوں نے خیال کیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ ارتقاء کے اس نظریئے نے زندگی کی لگن کی آس دینے کی جگہ بے چینی اور ناامیدی آج کی دنیا کی جھولی میں ڈال دی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں بلاجواز یہ مان لیا گیا ہے کہ ارتقائے حیات میں انسان جسمانی اور ذہنی طور پر جہاں پر پہنچ چکا ہے اس سے آگے نہیں جا سکتا اور زندگی سے تعلق رکھنے والے واقعہ کے طور پر موت کا کوئی مثبت کردار نہیں ہے۔ آج کی دنیا کو کسی رومی کی ضرورت ہے جو اس میں امید کا رجحان پیدا کر سکے اور اس کے اندر زندگی کی لگن کی جوت جلا سکے۔ یہاں اس کے چند لاجواب اشعار پیش کیے جاتے ہیں ۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد　　وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد　　وز جمادی یاد نادرد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد　　نایدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلی کہ دارد سوی آں　　خاصہ در وقت بہار ضیمراں
ہم چوں میل کودکاں با مادراں　　سر میل خود نداند در لباں
باز از حیواں سوی انسانیش　　می کشد آں خالقی کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت　　تاشد اکنوں عاقل و داناو زفت
عقل ہائے اولینش یاد نیست　　ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست

بہر حال مسلمان فلسفیوں اور الہیاتی عالموں میں جس بات نے زیادہ اختلاف پیدا کر دیا ہے وہ یہ ہے کہ آیا انسان کے دوبارہ جنم لینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسی گوشت پوست کے ساتھ پیدا ہو گا۔ اسلام کے آخری اور بہت بڑے الہیاتی عالم شاہ ولی اللہ سمیت بہتوں کا جھکاؤ اسی طرف ہے کہ کم سے کم کسی نہ کسی قسم کے ایسے مادی

چولے کی ضرورت نہ سے تو اسے مفر نہیں جو ایگو کے نئے ماحول کے حسب حال ہو۔ میرا خیال ہے کہ یہ رائے زیادہ تر اس لئے قائم کی گئی ہے کہ ایگو کا ایک فرد کے طور پر اس وقت تک تصور ہی نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کو کسی مقام کے ساتھ منسوب نہ کیا جائے یا اس کا کوئی ایسا پس منظر نہ ہو جو تجربے کی زد میں آ سکے۔ یہ آیت بھی اس بات پر قدرے روشنی ڈالتی ہے:

"تو کیا جب ہم مرجائیں گے اور مٹی ہو جائیں گے تو پھر اٹھیں گے ؟ یہ رجعت تو بہت دور کی بات ہے ہم جانتے ہیں جو کچھ زمین ان میں سے گھٹاتی ہے اور ہمارے پاس ہر بات محفوظ رکھنے والی کتاب ہے۔" (ق: ۳، ۴)

میرے خیال میں یہ بات صاف اشارہ کرتی ہے کہ کائنات کی اصل اس قسم کی ہے کہ اس کے لئے وہ آزاد ہے کہ موجودہ ماحول میں جس چیز سے اس کی انفرادیت کی شناخت ہوتی ہے اس کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد کسی اور طریقے سے اس قسم کی انفرادیت برقرار رکھ لے جو عمل انسانی کو کوئی آخری ڈول دینے کے لئے ضروری ہو۔ وہ اور صورت کیا ہو گی ؟ یہ ہم نہیں جانتے اور اگر اس دوبارہ جنم لینے کو ہم کسی جسم کے ساتھ پیوست کر بھی لیں تو وہ جسم کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو اس جنم کی چکونگی کے متعلق ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں کرتا۔ قرآن نے جو تمثیلیں پیش کی ہیں وہ اس کے ایک حقیقت ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ اس کی چکونگی اور اس کے رنگ ڈھنگ کے متعلق کچھ بتانا ان کے مقاصد میں سے نہیں ہے۔ فلسفے کے ذریعے بھی ہم اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے کہ انسان کی گذشتہ تاریخ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات انتہائی ناممکن لگتی ہے کہ اس کی ماموریت (Career) اس کے جسم کے نابود ہو جانے کے ساتھ نابود ہو جائے

قرآنی تعلیم کے مطابق ایگو کا ظہور ثانی البتہ اس کو تیز بصر کر دے گا (ق: ۲۲) جس سے وہ آپ اپنے بنائے ہوئے بخت کو اپنے گلے کا ہار بنے ہوئے دیکھ لے گا۔ جنت اور دوزخ حالتیں ہیں جگہیں نہیں ہیں۔ قرآن میں ان کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے وہ کسی داخلی امر واقعہ یعنی کردار کے مشاہدہ میں آ سکنے والے روپ ہیں۔ قرآن کے الفاظ میں دوزخ خدا کی جلائی ہوئی وہ آگ ہے جو دلوں پر مسلط ہوتی ہے۔ گویا وہ انسان ہونے کی حیثیت سے اپنی ناکامی کا دردناک احساس ہے اور جنت کیا ہے ؟

شیزازہ بکھیرنے والی قوتوں پر غلبہ پانے کی خوشی۔ اسلام میں ابدی لعنت کے تصور کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ دوزخ کے متعلق بعض آیتوں میں خلود یعنی ہمیشگی کا جو لفظ آیا ہے اس کی تشریح بھی خود ہی کر دی گئی ہے کہ اس سے مراد محض ایک زمانی عرصہ ہے (النبا : ۲۳) شخصیت کی بالیدگی میں وقت کو بالکل بے معنی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کردار یا سبھاؤ پختہ ہونے کا رُجحان رکھتا ہے اور اس کو پھر سے کوئی اور روپ دینے کے لئے وقت درکار ہوتا ہے۔ اسی لئے قرآن کے مطابق دوزخ کوئی ایسا گڑھا نہیں ہے جس کو کسی بدلہ لینے والے خدا نے ہمیشی عذاب کے لئے تیار کیا ہو۔ یہ تو ایک اصلاحی عمل (۱۶) ہے جو ممکن ہے پتھرائی ہوئی ایگو کو پھر سے رحمت الٰہی کی نسیم کا اثر قبول کرنے کے قابل کر دے۔ اسی طرح جنت بھی کوئی تعطیل کا نام نہیں ہے۔ زندگی ایک ہے اور اس میں تسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ سے آگے کو بڑھتا آیا ہے تاکہ کسی لامتناہی حقیقت سے جس کی ہر آن نئی شان ہے نت نئی تجلیاں حاصل کر سکے۔ یہ تجلیاں دامن میں سمیٹنے والا وہ نہیں ہو سکتا جو محض دامن پھیلا کر بیٹھا ہوا ہو۔ ایک مختار ایگو کا ہر فعل ایک نئی صورت حال پیدا کر دیتا ہے اور اس طرح تخلیقی نقاب کشائیوں کے اور موقعے پیش کرتا ہے۔

نفسِ انسانی......

۱۔ بھگتی پنتھ
۲۔ یعنی ایک بشر کے طور پر۔
۳۔ The Princapel of Logic
۴۔ جو تجزیہ ناپذیر ہے۔
۵۔ امتداد زمانی۔
۶۔ passage of time
۷۔ Ontological substance
۷۔ Gregarious
۸۔ ادراک'
۹۔ کیونکہ یہ سب اسی کے کرشمے ہیں۔
۱۰۔ کسی من مرضی کرنے والے سے کسی اور من مرضی کرنے والے کی من مرضی کچھ نہ کچھ متاثر اور محدود ہو جاتی ہے۔
۱۱۔ جیسے کوئی کوزہ گر
۱۲۔ intellect
۱۳۔ permisive
۱۴۔ Transmisivea
۱۵۔ Catagories
۱۶۔ Enternal Recurence
۱۷۔ یہ سلسلہ روز و شب' پر وغیرہ۔
۱۸۔ dissipation of energy ۔ توانائی کا زوال اور فساد (ن ن) ' انرژی ازمیاں نمی رود (آ) ' ان ظا لنشاط لا یمکن ان ستبدد
۱۹۔ خدا
۲۰۔ Condensed اور یونہی زمان و مکان کے بارے میں رویہ بدل جاتا ہے۔
۲۱۔ لامتناہی ایگو کے پاس اپنے کیے کا پھل پانے اور آئندہ کے امکانات کا اندازہ کرنے کے لئے جائے گا اور ایک فردِ واحد کی صورت میں جس کی جگہ کوئی اور نہیں لے سکتا۔
۲۲۔ مولانا سلیمان ندوی نے (سیرۃ النبی۔ جلد چہارم۔ ص ۷۸۸) بعض آیات قرآنی سے اس کی تائید و وضاحت کی ہے کہ دوزخ قید خانہ نہیں شفاخانہ ہے اور جہاں جنت کے دائمی اور ابدی ہونے پر قطعیت کے ساتھ سب کا اتفاق ہے وہاں جہنم کے دوام اور اس کی ابدیت کے بارے میں اختلاف چلا آرہا ہے۔ ندوی صاحب نے لکھا ہے کہ قرآن پاک میں کوئی ایسی صاف و صریح آیت موجود نہیں

جس سے دوزخ کی بقائے دوام، عدم انتہا، اور تسلسل وجود پر بتصریح استدلال کیا جاسکے۔ (ص ۱۴۲)

اسلامی ثقافت کی روح

ایک بہت بڑے مسلمان صوفی عبدالقدوس گنگوہیؒ کا کہنا ہے کہ "محمد عربی عرش معلیٰ پر گئے اور لوٹ آئے۔ خدا کی قسم اگر میں وہاں گیا ہوتا تو لوٹنے کا نام نہ لیتا" یہ ایک فقرہ جس طرح صوفیوں اور نبیوں کے نفسیاتی فرق کو پیش کرتا ہے اس کے ہم پلہ الفاظ شاید تمام عرفانی ادب میں نہ مل سکیں۔ صوفی کو وصال الہٰی میں جو سکون ملتا ہے اس حالت سے لوٹ آنے کو اس کا جی نہیں چاہتا اور جب وہ لوٹ آتا ہے تو اس کی لوٹ لوگوں کے لئے زیادہ اہمیت کی حامل نہیں ہوتی۔ لیکن پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لئے لوٹتا ہے کہ زمانہ کے بہاؤ میں پاانداز ہو کر تاریخ کی قوتوں کو زیر عناں کرتے ہوئے ارمانوں کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ ایک صوفی کے لئے باوصال ہونے کے سکوں سے آگے کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن نبی کے لئے تو یہ اپنے اندر ان قوتوں کو جگاتا ہے جو دنیا کو ہلا کر رکھ دیتی ہیں اور جن سے کام لے کر انسانوں کی دنیا ہی بدل دی جا سکتی ہے۔ ایک نبی میں یہ آرزو سب سے سربلند ہوتی ہے کہ وہ اپنی داخلی واردات کو جیتی جاگتی آفاقی قوت کا روپ دھارتے ہوئے دیکھ لے۔ یوں اس کی واپسی اس کے عرفانی تجربے کی اہمیت کا ایک عملی امتحان بن جاتی ہے۔ اپنے تخلیقی عمل میں اس کی منشاء اپنے آپ کو بھی تولتی ہے اور محسوسات کی اس دنیا کو بھی جس میں وہ اپنا آپ دکھانا چاہتی ہے۔ چنانچہ جس ڈھیٹ مٹی سے اس کا واسطہ پڑتا ہے اس میں سرایت کر جاتے ہوئے نبی کو بھی اپنی صلاحیت کا اندازہ ہو جاتا ہے اور دنیا پر بھی اس کی صلاحیت عیاں ہو جاتی ہے۔ اس لئے کسی نبی کے عرفانی تجربے کی وقعت کو جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ یہ اندازہ لگایا جائے کہ اس نے لوگوں کو کیا سے کیا بنا دیا اور اس ثقافتی دنیا کی جانب نگاہ کی جائے جو اس کے پیغام کی روح سے پھوٹی ہو۔ اپنے اس لیکچر میں، میں اسی آخری بات کی طرف رہوں گا۔ میرا مطلب یہ نہیں ہے

کہ میں آپ کو ایک ایک کر کے بتاؤں کہ علمی دنیا میں اسلام کے کارنامے کیا کیا ہیں۔ میں تو آپ کو بعض ان تصورات کا دیدار کرانا چاہتا ہوں جن کے ہاتھ میں اسلامی ثقافت کی باگ ہے تاکہ آپ محسوس کر سکیں کہ ان کے اندر کون سی فکری لہر کام کر رہی ہے۔ یوں اس روح کی جھلک بھی آپ دیکھ لیں گے جس نے اپنے اظہار کے لئے وہ چولا قبول کیا۔ لیکن اس سے پہلے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں ختم نبوت کے عقیدے کی ثقافتی اہمیت کو سمجھ لیا جائے۔

نبی کو باطنی شعور کا ایک ایسا نمونہ کہا جا سکتا ہے جس میں احساس مواصلت کناروں سے اچھل اچھل پڑتا ہے اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کی باگ موڑنے یا ان کو نئے سرے سے کوئی روپ دینے کے موقعے تلاش کرتا ہے۔ نبی کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز (۱) اس کی اپنی لامتناہی گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تاکہ وہ پھر سے ابھرے تو اس شان سے کہ اس میں زندگی کی پامال راہوں کو بے نشاں کر کے ان کی جگہ نئی راہیں پیدا کرنے کے لئے تازہ توانائی آ جائے۔ اپنی ہستی کی اصل کے ساتھ یہ رابطہ انسان ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور قرآن میں وحی کا لفظ جس طرح برتا گیا ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ قرآن اس کو ایک آفاقی خصوصیت گردانتا ہے۔ اگرچہ ارتقا کے جدا جدا مدارج پر اس کی اصلیت اور اس کے انداز جدا جدا ہیں۔ پودے کا فضا میں بے روک بڑھنا' جانور کا نئے ماحول کے مطابق کوئی نیا انگ پیدا کر لینا' انسان کا زندگی کی داخلی گہرائیوں سے روشنی حاصل کرنا' سب اسی وحی کے روپ ہیں اور اسی کے خدو خال۔ اس کو دامن میں سمیٹنے والے کی ضرورتوں کے مطابق یا اس نوع کی ضرورتوں کے مطابق جس کے ساتھ اس دامن میں سمیٹنے والے کا تعلق ہے بدلتے رہتے ہیں۔ انسانیت کی اوائل عمری میں نفسی توانائی پیغمبری شعور پیدا کر لیتی ہے۔ یہ گویا عمل کی بنی بنائی راہیں' چونیں اور تولیں مہیا کر کے ہر آدمی کو سوچنے اور چننے کی زحمت سے بچا لینے کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن سوجھ بوجھ اور پرکھنے کا ملکہ پیدا ہو جانے سے زندگی آپ اپنے مفاد کی خاطر شعور کے ان غیر حواسی طریقوں کی ساخت اور نمو کے آگے رکاوٹ کھڑی کر دیتی ہے جن میں نفسی توانائی انسانی ارتقا کے پہلے ایام میں بہتی تھی۔ انسان اصل میں جذبے اور جبلت کا غلام ہے۔ استقرائی عقل کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ آتے آتے آتی ہے اور ادھر یہی ایک آلہ ہے جس سے انسان اپنے

ماحول پر غالب آ سکتا ہے۔ اس لئے جب یہ پیدا ہو جائے تو اس کو زندہ رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ علم کے دوسرے طریقوں پر راہیں بند کر دی جائیں۔ بلا شبہ قدیم دنیا نے اس وقت بھی فلسفے کے بعض بڑے بڑے نظام پیدا کئے جب انسان نسبتاً ابتدائی مرحلوں میں تھا اور بہت حد تک اشارہ پرست (۲) تھا۔ لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اس پراچین دنیا میں نظام سازی اس تجریدی سوچ کا کارنامہ تھی جو پوری طرح سمجھ نہ آنے والے مذہبی عقیدوں اور مذہبی روایات کو نظام بند کرنے سے آگے نہیں جا سکتی اور زندگی کے ٹھوس مسائل سے نپٹنے میں ہماری کوئی مدد نہیں کرتی۔

اس پہلو سے دیکھیں تو ہم پیغمبر اسلام کو قدیم اور جدید دنیا کے بیچ میں کھڑا پاتے ہیں۔ جہاں تک ان کے الہام کے سرچشمہ کا تعلق ہے وہ قدیم سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے الہام کی روح کے اعتبار سے ان کا تعلق جدید دنیا کے ساتھ ہے۔ ان کی ذات میں زندگی نے اپنی نئی سمتوں کے حسب حال علم کے نئے اور سرچشمے پالئے۔ جس طرح میں آگے چل کر امید ہے آپ کی تسلی کرتے ہوئے بتاؤں گا کہ اسلام کا ظہور اسی استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام کی صورت میں پیغمبری اپنے کمال تک پہنچ گئی ہے اور اس نے یہ راز پا لیا ہے کہ دنیا کو اب اس کی ضرورت نہیں رہی۔ اس کے اندر یہ زبردست ادراک کام کر رہا ہے کہ زندگی کو سدا انگلی لگا کر چلایا نہیں جا سکتا اور شعور ذات میں کمال حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ انسان کو خود ہاتھ پاؤں مارنے دیئے جائیں۔ اسلام موروثی بادشاہت اور مذہبی پیشوائیت کی بساط تہ کرتا ہے۔ قرآن میں بار بار اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ اپنی عقل اور اپنے تجربے سے کام لیا جائے۔ اسی طرح وہ نیچر اور تاریخ کو انسانی علم کے سرچشمے بتاتا ہے۔ یہ سب باتیں اسی طرف جاتی ہیں کہ نبوت کا سلسلہ اب ختم ہو گیا ہے۔ اس خیال کا البتہ یہ مطلب نہیں کہ صوفیانہ واردات بھی پیغمبری واردات سے اپنی کیفیت کے لحاظ سے مختلف نہ ہونے کے باعث زندگی میں اثر انداز ہونے والی حقیقت کے طور پر ناموجود ہو گئی ہے۔ بلا شبہ قرآن انفس یعنی ذات اور آفاق یعنی دنیا کو علم کے سرچشمے تسلیم کرتا ہے خدا ظاہری اور باطنی واردات میں اپنی نشانیاں ظاہر کرتا ہے اور یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربے کے تمام پہلوؤں کے بارے میں اندازہ لگائے کہ ان پہلوؤں کی علم

ارزانی کرنے کی بساط کیا ہے۔ ختم نبوت کے تصور سے اسی لئے یہ مراد نہیں لیا جا سکتا کہ زندگی کا مقدر انجام کار یہی ہے کہ دل کو دماغ کے ہاتھوں دیس نکالا مل جائے۔ یہ بات نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی قابل قبول۔ اس تصور کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے صوفیانہ واردات قلب کے بارے میں ایک غیر مقلد سا تنقیدی رویہ فروغ پانے لگتا ہے اور وہ یوں کہ اس طرح یہ اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے کہ ہر قسم کی فوق الفطرت ہونے کا دعویٰ کرنے والی چودھراہٹ انسانی تاریخ میں اپنی بازی کھیل چکی ہے۔ اس قسم کا اعتقاد ایک ایسی نفسیاتی قوت ہے جو اس قسم کی چودھراہٹ کی جڑ کاٹتی ہے۔ اس تصور کا کام انسان کے باطنی تجربے کی دنیا میں علم کے نئے نئے مظاہر کے در باز کرنا ہے۔ جس طرح اسلام میں کلمہ کے نصف اول نے یہ روح پیدا کر دی تھی اور اسے پروان چڑھایا تھا کہ انسان خارجی دنیا کے ساتھ اپنے معاملے کو تنقیدی نگاہ سے دیکھے اور طبعی قوتوں کو دیویوں دیوتاؤں کے چولے نہ پہنانے لگ جائے جیسا کہ پہلے وقتوں کے کلچروں نے کیا تھا۔ صوفیانہ تجربہ کتنا ہی انوکھا اور نرالا کیوں نہ ہو ایک مسلمان کو چاہیے کہ اس کو ہر لحاظ سے حقیقی واردات تسلیم کرتے ہوئے انسانی تجربات کے دیگر پہلوؤں کی طرح اس کو بھی تنقیدی ترازو پر رکھی جانے والی چیز سمجھے۔ پیغمبر اسلام نے ابن صیاد کی نفسی واردات کے بارے میں جو رویہ اختیار کیا تھا اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام میں تصوف کا کام اسی باطنی واردات کو منظم کرنا رہا ہے۔ ہاں یہ ماننا پڑے گا کہ ابن خلدون ہی ایک ایسا مسلمان تھا جس نے اس طرف پورے علمی انداز کے ساتھ رجوع کیا تھا۔

لیکن باطنی تجربہ انسان کے لئے علم حاصل کرنے کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے اور قرآن کے مطابق علم کے دو اور بھی ذریعے ہیں یعنی عالم طبعی اور تاریخ۔ ان دونوں ذریعوں سے پوری طرح کام لے کر ہی اسلام کی روح اپنے پورے نکھار پر آتی ہے۔ سورج، چاند، سایوں کا گھٹنا بڑھنا، دن رات کا چکر، انسانوں میں رنگوں اور بولیوں کی فرقا فرقی، قوموں میں اچھے بڑے دنوں کا الٹ پھیر، مختصر یہ کہ ساری کائنات میں جس طرح وہ انسان کے حسی ادراک پر بے نقاب ہوتی ہے قرآن حقیقت مطلقہ کی نشانیاں دیکھتا ہے اور ایک مسلمان کا فرض ہے کہ ان پر غور کرے اور ان کے پاس سے اندھے اور بہرے کی طرح نہ گزر جائے کیونکہ اس زندگی میں جس نے اللہ کی نشانیوں

کو نہ دیکھا وہ آنے والی زندگی کی حقیقتوں کو بھی نہیں دیکھ سکے گا۔ شہودی دنیا کی جانب اچھی طرح توجہ کرنے پر یوں آمادہ کئے جانے کے ساتھ ساتھ جب مسلمان مفکروں پر آہستہ آہستہ یہ بات بھی عیاں ہوتی گئی کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل کے لحاظ سے ایک حرکت پذیر شے ہے جو متناہی ہونے کے ساتھ ساتھ اس قابل بھی ہے کہ اس میں اضافہ ہوتا رہے تو اس وقت ان کا یونانی سوچ سے ٹکراؤ ہو گیا جس کا انہوں نے بڑے شوق کے ساتھ اس وقت مطالعہ کیا تھا جب وہ پہلے پہلے غور و فکر کی راہ پر گامزن ہوئے تھے۔ اس وقت یہ محسوس نہ کرتے ہوئے کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر یونانی تعلیمات کے خلاف جاتی ہے۔ انہوں نے یونانی مفکروں پر پورا پورا بھروسا کیا اور ان کو پہلے پہلے دل نے گواہی بھی یہی دی کہ قرآن کا مطالعہ یونانی فلسفے کی روشنی میں کیا جائے۔ لیکن قرآن کا مزاج چونکہ شہودی تھا جبکہ یونانی فلسفہ نظری اور صرف تھیوری ہی کے چٹخارے لینے والا تھا اور حقیقی دنیا کی طرف پیٹھ کئے رکھتا تھا اس لئے یہ کوشش نہ بارور ہو سکتی تھی اور نہ ہوئی اوز اس کے بارور نہ ہو سکنے کے بعد جو کچھ ہوا اسی نے اسلامی ثقافت کی صحیح روح کو نمایاں کیا اور یوں موجودہ ثقافت کے بعض سب سے اہم پہلوؤں کی بنیاد رکھی گئی۔

یونانی فلسفہ کے خلاف یہ ذہنی بغاوت سوچ کے تمام پہلوؤں میں نظر آتی ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ میں ریاضی، علم نجوم اور طب میں اس بغاوت کا سراغ لگانے سے قاصر ہوں۔ لیکن اشعریوں کی مابعد الطبیعی سوچ میں یہ صاف صاف نظر آتی ہے اور مسلمانوں نے یونانی منطق پر جو تنقید کی تھی اس میں بھی وہ بہت نمایاں ہے۔ یہ قدرتی امر تھا کیونکہ خالص خیال باف (یعنی نظری) فلسفے سے دل اچاٹ ہو جانے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ علم حاصل کرنے کے لئے کسی زیادہ پختہ راہ پر چلا جائے۔ میرے خیال میں نظام تھا جس نے پہلے شک کو سارے علم کی بنیاد قرار دینے کا اصول قائم کیا تھا۔ غزالی نے اپنی کتاب احیاء العلوم میں اس کی مزید وضاحت کی اور اس طرح کارتیسی طریقے کے لئے راستہ ہموار کیا۔ لیکن مجموعی طور پر غزالی منطق میں ارسطو ہی کا مقلد رہا۔ اپنی کتاب "القسطاس" میں اس نے بعض قرآنی دلیلوں کو ارسطوی رنگ میں پیش کیا ہے۔ شاید اسے قرآن کی سورت الشعراء یاد نہیں رہی تھی جس میں اس بات کو منوانے کے لئے کہ نبیوں کو جھٹلانے سے عذاب الٰہی نازل ہوتا ہے تاریخی مثالیں گن

گن کر بتانے کا طریقہ برتا گیا ہے۔ یونانی منطق کو کسی ڈھب ڈھنگ کے ساتھ رد کرنے کا بیڑا اصل میں اشراقی نے اور ابن تیمیہ نے اٹھایا تھا اور ابوبکر رازی (۳) غالباً پہلا شخص تھا جس نے ارسطو کی "شکل اول" پر تنقید کی تھی۔ ہمارے اپنے زمانہ میں بھی اسی کے اعتراض کو جو پوری طرح استقرائی رنگ میں رنگا ہوا ہے جان سٹوئرٹ مل نے دوبارہ تشکیل کیا ہے۔ ابن حزم نے اپنی کتاب "التقریب فی حدود المنطق" میں بتایا ہے کہ علم کا ذریعہ حسی ادراک ہے۔ ابن تیمیہ نے بھی اپنی کتاب "نقد منطق" میں بتایا ہے کہ استقرائی دلیل کی قابل اعتماد صورت ہے۔ یوں مشاہدے اور تجربے کا طریقہ نکلا یہ محض قیاس آرائی ہی نہیں تھی۔ البیرونی نے یہ معلوم کیا تھا کہ ہر رد عمل پر وقت لگتا ہے۔ اسی طرح الکندی نے معلوم کیا تھا کہ ہر حسیہ محرک کے تول تلتا ہے۔ یہ گویا اسی طریقے کو نفسیات میں برتنے کی مثالیں ہیں۔ یہ خیال کرنا بھول ہے کہ تجرباتی طریقہ یورپ کی ایجاد ہے۔ ڈہرنگ ہمیں بتاتا ہے کہ راجر بیکن کے سائنسی تصورات اس کے زیادہ مشہور ہم نام کے تصورات کے مقابلہ میں زیادہ نچے تلے اور واضح تھے۔ اس راجر بیکن نے یہ سائنسی تعلیم کہاں سے پائی؟ سپین کی اسلامی یونیورسٹیوں سے اس کی کتاب Opus.Majus کا پانچواں باب جس میں بتایا گیا ہے کہ چیزیں دور سے کیسے نظر آتی ہیں اصل میں ابن حزم کی کتاب "المناظر" سے منقول ہے۔ بلکہ ساری کی ساری کتاب لکھنے والے پر ابن حزم کے اثرات کا پتا دیتی ہے۔ یورپ نے بہت ہی بادل نخواستہ اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اس کے سائنسی طریقے کا ماخذ اسلامی ہے یہ ایک حقیقت تھی جسے بالاخر تسلیم کرنا پڑا۔ میں یہاں بریفولٹ کی کتاب Making.of.Humanity میں سے دو ایک اقتباسات پیش کرتا ہوں:

> "آکسفورڈ میں ان ہی کے جانشین تھے جن سے راجر بیکن نے عربی زبان اور عربی سائنس پڑھی۔ یہ سہرا نہ راجر بیکن کے سر ہے نہ اس کے بعد آنے والے ہم نام کے سر کہ انہوں نے تجرباتی طور طریقے کو متعارف کیا۔ راجر بیکن کی حیثیت مسلم سائنس اور اس کے طور طریقے کے عیسوی یورپ میں پرچار کرنے والے سے زیادہ نہ تھی اور وہ کہتا رہتا تھا کہ اس کے ہم عصروں کے لئے حقیقی علم حاصل کرنے کی ایک ہی راہ ہے کہ وہ

عربی زبان اور علوم کا مطالعہ کریں یہ بحثیں کہ تجرباتی طریقے کی ابتدا کس نے کی اس بھاری غلط بیانی ہی کا حصہ ہیں جو یورپی تہذیب کی بیخ بنیاد کے بارے میں کی جاتی ہے۔ بیکن کے زمانہ میں عربوں کا تجرباتی طریقہ ہر جانب پھیلا ہوا تھا اور سارے یورپ میں بڑے شوق سے اس کی تخم آمیزی کی گئی تھی" (ص ا۔۔۲۰۰)

"آج کی دنیا کو عربی تہذیب کی سب سے بڑی دین سائنس ہے۔ اگرچہ اس کے پھل پکتے پکتے ہی پکے اور اندلسی کلچر کے غروب ہو جانے کے بعد وہ سورما پورے شباب پر آیا جسے اس نے جنم دیا تھا۔ ویسے ایک سائنس ہی نہیں تھی جس نے یورپ کو پھر سے زندگی بخشی۔ اس کے علاوہ بھی بہت سی اسلامی رہن سہن کی چیزیں تھیں جن کی پہلی تجلی یورپی زندگی پر پڑی تھی۔" (ص ۲۰۲)

"ہر چند یورپ کی نمو کا کوئی بھی پہلو نہیں جس پر اسلامی تہذیب کی چھاپ پہچانی نہ جا سکتی ہو لیکن وہ چھاپ کہیں بھی اس قدر نمایاں اور اس قدر اہمیت والی نہیں جس قدر اس طاقت کو جنم دینے میں ہے جو آج کی دنیا کی ایک مستقل اور امتیازی طاقت مانی گئی ہے اور اس کی کامرانیوں کا بڑا سر چشمہ یعنی نیچرل سائنس اور سائنسی مزاج" (ص ۱۹۰)

"ہماری سائنس نے عربوں کی سائنس سے انقلاب لانے والی تھیوریوں کے اچنبھے میں ڈال دینے والے کھوج ہی مستعار نہیں لئے عربی کلچر سے اس کو اس سے بھی زیادہ کچھ حاصل ہوا ہے۔ اسے تو اپنی ہستی اسی سے ملی ہے۔ جس طرح ہم دیکھ چکے ہیں قدیم دنیا سائنس سے نا آشنا سی دنیا تھی۔ یونانیوں کی اجرام فلکی کی جانکاری اور ریاضی ایک اس قسم کی درآمد تھی جو پوری طرح ان کے کلچر کے ساتھ مل جل نہیں سکی تھی۔ یونانی ان علوم کو نظام بند کرتے رہے۔ عام اصول بناتے رہے۔ تھیوریاں بھی تراشتے رہے لیکن تحقیق کا صبر آزما سفر، علم کی لاریبی خوشہ چینی، سائنس کے باریک بیں طریقے، مشاہدہ کرتے ہوئے یا تجربے کرتے ہوئے ٹوہ لگاتے ہوئے ہر پہلو کی جانب دھیان دینا اور جلد بازی نہ کرنا، یہ باتیں یونانی مزاج کو چھو کر بھی

نہیں گئی تھیں۔ قدیم کلاسیکی دنیا میں جو کچھ ہوا کیا گیا اس میں سے صرف یونانیت پرست اسکندریہ میں کیا گیا کام ہی اس قسم کے سائنسی کام کے قریب آتا ہے۔ آج ہم جسے سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس نے ٹوہ لگانے کی نئی روح سے، تحقیق کے نئے طریقوں سے، تجربے مشاہدے اور مساحت کے طریقے سے، ریاضی کے ایسے روپ میں ارتقا سے جنم لیا تھا جس کی یونانیوں کو خبر تک نہیں تھی اور وہ روح اور وہ طریقے یورپی دنیا میں عربوں نے ہی رائج کئے تھے۔"، (ص — ۱۹۱)

اس نئے مسلم کلچر کی روح کے متعلق پہلی نوٹ کرنے والی بات یہ ہے کہ علم حاصل کرنے کے لئے یہ اپنی نگاہ محسوس پر جماتا ہے جو متناہی ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ اسلام میں مشاہدے اور تجربے کے طور طریقے کی پیدائش یونانی سوچ کے ساتھ کسی سمجھوتے کے باعث نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے ساتھ ایک طویل عقلی لڑائی لڑنے سے ہوئی تھی اور جیسا کہ بریفولٹ کا کہنا ہے حقیقت یہی ہے کہ یونانی زیادہ تر تھیوری سے دلچسپی رکھتے تھے حقائق سے نہیں اور ان کے زیر اثر تو قرآن کے معاملے میں مسلمانوں کی نگاہ بھی دھندلا گئی تھی اور تقریباً دو سو سال تک عربوں کے تجربہ دوست مزاج کو اپنی منوانے اور اپنے آپ میں آنے سے روکے رکھا۔ اسی لئے میں واضح طور پر اس غلط فہمی کی بیخ کنی کرنا چاہتا ہوں کہ یونانی سوچ کا کسی نہ کسی طرح مسلم کلچر کے خدو خال میں کوئی دخل ہے۔ میری دلیل کا کچھ حصہ آپ کے سامنے آچکا ہے باقی میں پیش کرنے لگا ہوں

علم بنیادی طور پر محسوس سے چلتا ہے اس محسوس پر عقلی گرفت اور غلبے کی بدولت ہی انسان کی عقل عالم محسوس سے آگے جا سکتی ہے جیسا کہ قرآن میں آتا ہے:اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہو سکے کہ آسمانوں اور زمین کی سرحدیں پار کر جاؤ تو ان کو پار کر جاؤ۔ لیکن تم قوت و قدرت کے ساتھ ہی اسے پار کر سکو گے" (۵۵ : ۳۳)

اگر ہم یہ سمجھیں کہ وقت ایک دوسرے سے جدا لمحوں کی کوئی لڑی ہے تو کائنات متناہی چیزوں کے مجموعے کے طور پر ایک جزیرے کی مانند معلوم ہوتی ہے جو کسی خلائے محض میں واقع ہے اور جہاں وقت کی نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ اس کا

کوئی مصرف ہے۔ کائنات کو ایسا سمجھنا سوچنے والے ذہن کو کسی کنارے نہیں لگنے دیتا کیونکہ وہ تو اس تصور سے چکر میں آ جاتا ہے کہ جن زمان و مکان کی ہمیں خبر ہے وہ کہیں نہ کہیں جا کر ختم ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کا متناہی (زمان و مکان) تو ذہن کی راہ روک لینے والا ایک بت ہے اور اس کی حدود پھاند جانے کے لئے ذہن کو سلسلہ وار زمان پر اور فضائے مدرکہ کے خلائے محض پر غالب آ جانے کی ضرورت ہے قرآن بھی یہی کہتا ہے "بلا شبہ آخری حد تو تیرے خدا ہی کی طرف ہے" (۴۲ : ۵۴) اس آیت میں قرآن کی بڑی گہری سوچوں میں سے ایک سوچ پیش کی گئی ہے کیونکہ یہ صاف طور پر اشارہ کرتی ہے کہ آخری حد تاروں کی طرف نہیں بلکہ لامتناہی تکوینی زندگی اور روح مابی میں ڈھونڈنی چاہیے۔ اس منتہا کی طرف عقل کا سفر طویل بھی ہے اور دشوار بھی اور اس کوشش میں بھی اسلامی سوچ یونانیوں سے مختلف راہ پر چلی ہے جس طرح سپنگلر بتاتا ہے یونانیوں کا آدرش تناسب تھا لامتناہیت نہیں تھی۔ ان کے دماغوں میں جہان متناہی کا ٹھیک ٹھیک واضح حدود والا مادی روپ ہی بستا تھا۔ دوسری طرف مسلم کلچر کی تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ عقل خالص کی دنیا میں بھی اور مذہبی نفسیات میں بھی (جس سے میری مراد اونچی قسم کا تصوف ہے) جو آدرش بے نقاب ہوتا ہے وہ بے انت کا وصال اور اس سے متمتع ہونا ہے۔ اس طرح کا رویہ رکھنے والے کلچر میں زمان و مکاں کا سوال زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔ میں اس سے پہلے بھی اپنے ایک لیکچر میں بتلا چکا ہوں کہ زمان و مکاں کا سوال مسلمان مفکروں اور بالخصوص اشعریوں کے آگے کس طرح آیا تھا۔ دیمقراطیس کا ایٹم واد (۳) اسلامی دنیا میں اس لئے بھی قبول نہیں ہو سکا تھا کہ اس کے ساتھ مکان مطلق کو بھی ماننا پڑتا تھا۔ اس لئے اشعری ایک اور قسم کا ایٹم واد تشکیل دینے پر مجبور ہو گئے اور انہوں نے مکان مرئی کی دشواریوں پر قابو پانے کے لئے تقریباً وہی طرز اختیار کی جو دور حاضر کے ایٹم واد نے کی۔ ریاضی کے سلسلے میں یہ جان لینا چاہیے کہ بطلیموس (۱۶۵ — ۸۷ء) کے زمانے سے لے کر ناصر طوسی (۷۴ — ۱۲۰۱ء) کے زمانے تک کسی نے بھی مرئی مکان کی بنیاد پر اقلیدس کے خطوط متوازی کے مفروضے کی تصدیق میں پیش آنے ولی دشواریوں کی جانب پوری طرح توجہ نہیں کی تھی۔ یہ طوسی تھا جس نے سب سے پہلے اس سکوت کو توڑا جو ایک ہزار سال سے ریاضی کی دنیا کا مقدر بنا ہوا تھا اور اس

مفروضے کا ناک نقشہ بہتر کرنے کی کوشش میں اسے احساس ہوا کہ مرئی مکان کے تصور سے دامن پاک کرنا کتنا ضروری ہے۔ تھوڑا ہی سہی مگر اس طرح اس نے ہمارے دور کے وراء المکانی (۵) حرکت کے تصور کی بنیاد رکھ دی۔ البیرونی نے ریاضی کے اس اصول کی طرف بڑھتے ہوئے جس کو تفاعل ۴۔ کہتے ہیں خالص سائنسی نقطہ نظر سے دیکھ لیا تھا کہ یہ کائنات کو بے حرکت (یعنی ساکن) سمجھنے کا خیال ناقص ہے اور یہ بھی گویا یونانی نقطہ نظر کو صاف صاف الوداع کہہ دینا تھا۔ تفاعل کا تصور کائنات کے متعلق ہماری بنائی ہوئی تصویر میں وقت کو لا داخل کرتا ہے' یکحال کو بدلنہار بنا دیتا ہے اور کائنات کو "ہے" نہیں "ہو جانے" کے طور پر دیکھتا ہے۔ سپنگلر کا خیال ہے کہ تفاعل کا ریاضیاتی تصور مغرب کی وہ علامت ہے جس کا کسی اور کلچر میں اشارہ تک نہیں ملتا۔ نیوٹن نے جو ادراجی فارمولا پیش کیا تھا البیرونی نے اس سے پہلے اسے عام اصول بنا کر اس کو تکوینی تفاعل کے علاوہ بھی ہر قسم کے تفاعل پر منطبق کیا تھا اور یہی بات سپنگلر کے دعویٰ کے پاؤں اکھاڑ دیتی ہے۔ بلکہ جب خوارزمی حساب سے الجبرا کی جانب چلا تو اس اقدام سے یونانیوں کا عدد کا تصور بھی کمیت محض سے نسبت محض میں بدل گیا۔ سپنگلر نے جس چیز کو زمانی عدد کہا ہے اور جو ذہن کی "ہے" سے ہونے کی طرف جانے کی علامت ہے البیرونی نے اس کی طرف بھی بہت واضح قدم اٹھایا تھا۔ بلا شبہ یورپی ریاضی میں جو تازہ تر اضافے ہوئے ہیں وہ تو زمان سے اس کا زندہ تاریخی روپ چھیننے ہی کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں اور اس کو مکان کی محض ایک وانمود بنا دیتے ہیں۔ اضافیت کے بارے میں اسی لئے وائیٹ ہیڈ کی رائے مسلمان علم اندوزوں کو آئن سٹائن کی رائے سے زیادہ گوارا ہے جس کی تھیوری میں زمان اپنا رفتاری روپ کھو بیٹھتا ہے اور بڑے پراسرار طریقے سے گویا مکان ہی بن کر رہ جاتا ہے۔

ریاضیاتی سوچ کی ترقی کے ساتھ ساتھ ہی اسلام کے اندر ہم ارتقاء کے خیال کو بھی دھیرے دھیرے ناک نقشہ پکڑتے دیکھتے ہیں اور یہ جاحظ تھا جس کا سب سے پہلے اس طرف دھیان گیا تھا کہ نقل مکانی سے پرندوں میں تبدیلیاں آ جاتی ہیں۔ آگے چل کر ابن مسکویہ نے جو البیرونی کا ہم عصر تھا اس کو زیادہ واضح نظریئے کی شکل دی اور الہیات کے متعلق اپنی کتاب الفوزالاصغر میں اسے اپنایا۔ میں یہاں ارتقاء کے

بارے میں اس کے مفروضے کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ اس لئے نہیں کہ اس کی کوئی سائنسی اہمیت ہے محض اس لئے کہ اس سے پتا چل جاتا ہے کہ مسلمانوں کی سوچ کس راہ پر گامزن تھی۔

ابن مسکویہ کے مطابق نباتاتی زندگی کو ارتقاء کی سب سے پہلی سیڑھی پر جنم لینے اور بڑھنے کے لئے کسی بیج کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ وہ بیج کے ذریعے اپنی نسل بڑھاتی ہے۔ اس قسم کی نباتاتی زندگی اور معدنیات میں اتنا ہی فرق ہوتا ہے کہ اس میں کچھ نہ کچھ حرکت ہوتی ہے جو زیادہ اونچے روپوں میں اور زیادہ ہو جاتی ہے اور آگے چل کر پودے میں اس طرح ظہور پذیر ہوتی ہے کہ اس میں نئے شاخیں پھوٹنے لگتی ہیں اور نسل افزائی کے لئے اس کے ساتھ بیج لگنے لگتے ہیں۔ حرکت کی طاقت آہستہ آہستہ اور آگے بڑھتی ہوئی یہاں تک چلی جاتی ہے کہ ہم ان درختوں تک جا پہنچتے ہیں جن کے تنے ہوتے ہیں' پتے ہوتے ہیں' پھل ہوتے ہیں۔ ارتقاء کے اس سے بھی اگلے زینے پر نباتاتی زندگی کی وہ قسم ہے جس کو بڑھنے کے لئے اچھی مٹی اور آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس ارتقاء کی آخری منزل انگور کی بیل اور کھجور ہیں جو گویا حیوانی زندگی کی دہلیز پر کھڑی ہیں۔ کھجور میں جنسی تفریق صاف نظر آتی ہے۔ جڑوں اور ریشوں کے علاوہ اس میں ایک ایسی چیز بھی پیدا ہو جاتی ہے جو حیوانی دماغ کی طرح کام کرتی ہے اور جس کے ٹھیک رہنے پر ہی اس کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ نباتاتی زندگی کے ارتقاء میں یہ سب سے اونچا مقام ہے اور حیوانی زندگی کی ابتدا۔ جس کی طرف پہلا قدم زمین میں پیوستہ ہونے سے آزادی حاصل کر لینا ہے۔ یہ گویا شعوری حرکت کا جنم ہے اور حیوانی زندگی کا آغاز۔ اس میں چھونے کی حس سب سے پہلے پیدا ہوتی ہے اور دیکھنے کی سب سے آخر میں۔ حسوں کے پیدا ہو جانے سے حیوان کو چلنے پھرنے کی آزادی مل جاتی ہے جیسا کہ کیڑوں' رینگ کر چلنے والوں' چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی صورت میں ہے۔ حیوانی زندگی چوپاؤں میں سے گھوڑے میں اور پرندوں میں سے عقاب میں اپنے کمال پر پہنچتی ہے اور آخر بندر کے روپ میں انسانی حدوں کے قریب آ جاتی ہے جو ارتقاء کے سفر میں انسان سے ایک ہی منزل پیچھے ہے اور آگے جا کر یہی ارتقاء باہم فرق کرنے کی بڑھتی ہوئی صلاحیت اور روحانیت کے ساتھ بدن کے اعضاء میں تبدیلیاں پیدا کر دیتا ہے یہاں تک کہ انسان

وحشیوں کی سی زندگی چھوڑ کر تہذیب و تمدن کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔

لیکن عراقی اور خواجہ محمد پارسا ایسوں نے جو مذہبی نفسیات پیش کی ہے وہ مکان و زماں کے بارے میں توجہ کرنے کے جدید طریقوں کے زیادہ قریب ہے میں عراقی کا زمانی مراتب (۶) والا نظریہ تو پہلے پیش کر چکا ہوں۔ اب میں مکان کے بارے میں اس کی رائے کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ عراقی کے خیال میں خدا کے لئے کسی نہ کسی رنگ میں مکان کا ہونا ان آیات قرآنی سے عیاں ہوتا ہے:

"کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے جہاں کہیں تین شخص سرگوشی کر رہے ہوں وہاں چوتھا وہ موجود ہوتا ہے کوئی پانچ نہیں ہیں جن میں چھٹا وہ نہیں ہوتا۔ اس سے کم یا زیادہ تعداد کی بھی کوئی ایسی صورت نہیں جس میں وہ ان کے ساتھ نہ ہوتا ہو" (مجادلہ : ۸)

"اور تم کسی کام میں مصروف نہیں ہوتے اور نہ قرآن میں سے کوئی حصہ پڑھ رہے ہوتے ہو اور نہ تم کسی قسم کا کوئی عمل کر رہے ہوتے ہو مگر اس حالت میں کہ ہم اس مصروفیت کے عالم میں تم پر گواہ ہوتے ہیں اور تمہارے خدا سے کوئی چیز چھپی ہوئی نہیں ہے نہ زمین میں نہ آسمانوں میں وہ ذرہ برابر وزن رکھنے والی ہی کیوں نہ ہو۔ اس سے چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سے بڑی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو کتاب مبین میں نہیں ہے" (یونس : ۶۲)

"اور بلاشبہ ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں کہ اس کا نفس اس سے کس قسم کی سرگوشیاں کرتا ہے کیونکہ ہم تو اس کی شہ رگ سے بھی اس کے زیادہ قریب ہیں" (ق : ۱۷)

لیکن ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ قربت' ربط اور باہمی علیحدگی کے الفاظ ہم مادی اجسام کے لئے تو برت سکتے ہیں خدا کے بارے میں نہیں برت سکتے۔ حیات ایسے ساری کائنات کے ساتھ اسی طرح ربط رکھتی ہے جس طرح روح جسم کے ساتھ۔ روح جسم کے اندر ہے نہ باہر۔ ساتھ ہے نہ الگ اس کے باوجود جسم کے ایک ایک ذرے کے ساتھ اس کا پیوند ایک حقیقت ہے اور اس پیوند کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب تک کسی قسم کے مکان کو تسلیم نہ کیا جائے جو روح کی لطافت کے حسب حال ہو۔ حیات الٰہی کے بارے میں بھی اس لئے کسی مکان کے ہونے سے انکار نہیں

کیا جا سکتا۔ یہ ضرور ہے کہ ہمیں بڑی احتیاط کے ساتھ اس مکان کی چگونگی کے بارے میں بات کرنی چاہیے اور وہ بات ایسی ہونی چاہیے جو خدا کی مطلقیت سے ہم آہنگ ہو سکے۔ اب مکان کی تین قسمیں ہیں مادی اجسام کا مکان، غیر مادی ہستیوں کا مکان، اور الٰہی مکان۔ مادی اجسام کے مکان کی پھر تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ٹھوس اجسام کا مکان ہے جس کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں جاداری پائی جاتی ہے۔ اس مکان میں حرکت پر وقت صرف ہوتا ہے اور جسموں کی اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے جس سے ادھر ادھر کرنے پر وہ مزاحمت کرتے ہیں۔ دوسری قسم ہوا اور آواز ایسے لطیف اجسام کا مکان ہے اس میں بھی جسم ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے ہیں اور ان کی حرکت کو وقت کے پیمانے سے ناپا جا سکتا ہے اگرچہ پہلی قسم کے زمانے سے یہ مختلف نظر آتا ہے کسی ٹیوب میں ہوا بھرنے کے لئے پہلی کو نکالنا ہی پڑتا ہے اور صوتی لہروں کا زمان دیکھا جائے تو ٹھوس اجسام کے زمان کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر ہے۔ تیسری قسم نور کے مکان کی ہے۔ سورج کی روشنی اسی وقت زمین کی بعید سے بعید جگہ پر پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح نور اور آواز کی سرعت میں وقت تقریباً صفر ہو کر رہ جاتا ہے۔ گویا نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے۔ لیکن ایک دلیل اس سے بھی وزنی ہے۔ بتی کی روشنی کمرے کے اندر کی ہوا کو بے دخل کئے بغیر سب طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نور کا مکان ہوا کے مکان سے زیادہ لطیف ہے جس کی نور کے مکان میں کوئی مداخلت نہیں۔ ان مکانوں کے ایک دوسرے کے قریب قریب ہونے کے باعث ان میں تفریق نہیں کی جا سکتی تاوقتیکہ ہم خالص علمی طور پر تفریق نہ کریں یا باطنی تجربے سے کام نہ لیں۔ گرم پانی کو لیجئے اس میں آگ اور پانی دو مخالف ایک دوسرے میں رچے بسے معلوم ہوتے ہیں۔ اگرچہ اپنی اپنی خاصیت کے لحاظ سے یہ ایک جگہ نہیں رہ سکتے۔ اس حقیقت کی تشریح بھی اسی طرح کی جا سکتی ہے کہ یہ مان لیا جائے کہ دونوں کے مکان ایک دوسرے کے ساتھ قربت رکھتے ہوئے بھی باہم متمائز ہیں لیکن جدائی کا عنصر ہرچند بالکل غیر موجود نہیں ہوتا پھر بھی نور کے مکان میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان نہیں ہے۔ موم بتی کی روشنی ایک خاص حد تک چلی جاتی ہے اور سو موم بتیوں کی روشنیاں ایک ہی کمرے میں ایک دوسرے کو بے دخل کئے بغیر گھل مل جاتی ہیں۔

یوں ان مادی اجسام کے مکان کی بات کرنے کے بعد جن کی لطافت ایک دوسرے سے کم و بیش ہے عراقی مختصر طور پر مکان کی ان موٹی موٹی اقسام کا ذکر کرتا ہے جو فرشتوں ایسی غیر مادی موجودات کی مختلف جماعتوں کے عمل دخل میں ہوتی ہیں۔ ان جاداریوں میں بھی علیحدگی کا عنصر بالکل ہی نابود تو نہیں ہو جاتا کیونکہ غیر مادی ہستیاں خواہ پتھریلی دیواروں میں سے بھی باآسانی پار جا سکتی ہوں لیکن رفتار سے بالکل دامن پاک نہیں رکھ سکتیں اور عراقی کے خیال میں یہ ان کے روحانی طور پر نامکمل ہونے کی دلیل ہے۔ مکان سے بے نیاز ہو جانے کی راہ میں انسانی روح سے کوئی بھی سبقت نہیں لے سکتا۔ جس کی یہ خوبی ہم کو اور کہیں نہیں ملتی کہ وہ نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اس طرح مکان کی ان گنت قسموں میں سے گزرتے ہوئے ہم ربانی مکان پر جا پہنچتے ہیں جو ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور تمام لامتناہیوں کا سنگم۔

عراقی کے خیالات کے اس اختصاریئے سے آپ نے اندازہ لگالیا ہو گا کہ کس طرح ایک سلجھے ہوئے مسلمان صوفی نے عقلی طور پر مکان اور زمان کے متعلق اپنے باطنی تجربے کی تاویل کی اور اس زمانے میں جب ریاضی اور فزکس کے آج کے سے تصورات کسی کے خواب و خیال میں بھی نہیں تھے۔ دراصل عراقی مکان کو ایک اضافہ پذیر مظہر سمجھنے کے تصور کے قریب پہنچنے کی سعی میں تھا۔ اس کا ذہن مکان کو ایک بے اختتام تسلسل سمجھنے کے تصور کو گرفت میں لینے کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہا تھا۔ لیکن وہ خود اندازہ نہیں لگا سکا تھا کہ اس کی سوچ سے کیا کیا شاخیں پھوٹتی ہیں۔ کچھ اس لئے کہ وہ ریاضی دان نہیں تھا اور کچھ اس لئے کہ ارسطو نے کم و بیش نہ ہونے والی کائنات کا جو تصور پیش کیا تھا عراقی کا اپنا جھکاؤ بھی اسی روایتی تصور کی طرف تھا۔ اسی طرح مکان (۷) وراء المکان اور زمان وراء الزمان کا حقیقت قصویٰ میں کمل مل جانا زمان کے اس جدید نظریئے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کو پروفیسر الیگزینڈر نے (۸) "مکان' زمان اور خدا کی ذات" سے متعلق اپنے لیکچروں میں جملہ اشیاء کا مغز قرار دیا ہے۔ زمانے کی چگونگی کے بارے میں عراقی اور گہرا گیا ہوتا تو اسے معلوم ہو جاتا کہ زمان و مکاں میں سے پہلا زیادہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور پروفیسر موصوف نے اگر زمان کو مکان کا مغز قرار دیا ہے تو یہ کوئی استعارہ ہی نہیں ہے۔ عراقی کائنات کے ساتھ خدا کے تعلق کا تصور جسم کے ساتھ روح کے تعلق کے رنگ میں کرتا ہے

لیکن فلسفیانہ طور پر تجربے کے زمانی اور مکانی پہلوؤں کی پڑتال کے ذریعے اس مقام پر پہنچنے کی جگہ وہ اپنے باطنی تجربے کی بنیاد پر یوں قیاستا ہے۔ زمان اور مکان کو گھٹاتے گھٹاتے اس حد تک لے جانا ہی کافی نہیں ہے جہاں نقطہ و ساعت کا فرق مٹ جائے۔ فلسفہ کی جو راہ ہمیں اس طرف لے جاتی ہے کہ خدا کائنات کی روح مطلق ہے اس طرف جانا اسی صورت میں ممکن ہے جب یہ کھوج لگالیں کہ زمان مکانی کا اساسی اصول جیتی جاگتی سوچ ہی ہے اس میں شک نہیں کہ عراقی کا ذہن صحیح سمت کو گیا تھا لیکن اس کے ارسطوی رجحانات نے نفسیاتی تجزیئے کی کمی کے ساتھ مل کر اس کا راستہ روک لیا۔ اس کا خیال تھا کہ زمان الٰہی تبدیلی سے پاک ہے۔ یہ خیال شعوری تجربے کے ادھورے تجزیئے پر تعمیر کیا گیا تھا اور اسی لئے اس کے لئے ممکن نہیں تھا کہ وہ زمان الٰہی اور زمان سلسلہ دار کے باہمی تعلق کا کھوج لگا سکتا اور اس کھوج کے ذریعے تخلیق مسلسل کے اس اساسی طور پر اسلامی خیال تک پہنچ سکتا جس سے ایک نمو پذیر کائنات مراد ہے۔

یوں مسلم سوچ کی راہیں کائنات کے نمو پذیر تصور پر آن ملتی ہیں۔ ابن مسکویہ نے زندگی کو ایک ارتقائی حرکت سمجھنے کی جو تھیوری پیش کی تھی اس سے بھی اس خیال کو تقویت ملتی ہے اور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے بھی۔ تاریخ کو قرآن ایام اللہ کہتا ہے اور انسانی علم کا تیسرا ماخذ۔ قرآن کی بنیادی تعلیمات میں سے ایک یہ ہے کہ قوم کی قوم کا اجتماعی محاسبہ کیا جاتا ہے اور ان کو بد اعمالیوں کی سزا بھی یہاں ہی اور فی الفور مل جاتی ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے قرآن تاریخ میں سے بار بار مثالیں پیش کرتا ہے اور پڑھنے والوں کو نسل انسانی پر جو گزر چکی ہے اور جو گزر رہی ہے ان پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے:

> "اور ہم نے موسیٰ کو اپنی آیات دے کر بھیجا اور کہا کہ اپنی قوم کو ظلمت سے نور میں لے آئے اور ان کو ایام اللہ یاد دلائے۔ بلا شبہ اس میں ہر صبر سے کام لینے والے اور شکر گزار کے لئے نشانیاں ہیں" (ابراہیم: ۵)

> "اور جن کو ہم نے پیدا کیا ہے ان میں لوگوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو صداقت کے ساتھ ان کی رہنمائی کرتا ہے اور ان کے ساتھ عدل سے کام لیتا ہے۔ لیکن جو لوگ ہماری آیتوں کو جھٹلاتے ہیں ہم ان کو آہستہ آہستہ

یوں تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ ان کو اس کی خبر تک نہ ہو گی اور ہر چند میں وقتی طور پر ان کو ڈھیل دیتا ہوں لیکن میری تدبیر بڑی موثر ہوتی ہے"۔ (الاعراف — ۱۸۱)

"آپ سے پہلے بھی بلا شبہ وجہ عبرت واقعات رونما ہو چکے ہیں۔ اس لئے دنیا میں ادھر ادھر گھوم پھر کر اندازہ کرو کہ اللہ کی آیات کو جھٹلانے والوں کا کیا حشر ہوا" (آل عمران : ۱۳۸)

"اور اگر تم نے زخم کھایا ہے تو دوسروں کو بھی ویسے ہی زخم لگ چکے ہیں۔ دراصل ہم (کامرانیوں اور ناکامیوں کے) ایام کو انسانوں میں بدل بدل کر لاتے رہتے ہیں"۔ (آل عمران : ۱۴۱)

" ہر قوم کے لئے (اس کے اعمال کے حوالے سے) خاتمے کا وقت اٹل ہے" (الاعراف : ۳۵)

آخری آیت کسی حد تک ایک ایسی مثال ہے جس میں بالخصوص تاریخی اعتبار سے (نتائج اعمال کی بنیاد پر) عام اصول پیش کیا گیا ہے۔ گنے چنے لفظوں کا یہ جملہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ انسانی سماجوں کی زندگی کو بھی اندامیوں (Organisms) کی طرح علمی رنگ میں جانچنا ممکن ہے۔ اس لئے یہ خیال کرنا بڑی بھاری غلطی ہے کہ قرآن میں تاریخی اندازوں کو جنم دے سکنے کا خمیرمایہ نہیں ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ابن خلدون کے "مقدمہ" کی ساری روح ہی زیادہ تر اس تحریک سے حاصل کی ہوئی معلوم ہوتی ہے جو اس کو قرآن سے ملی تھی۔ کردار کے بارے میں کئے گئے اپنے محاکموں میں وہ قرآن کا کم مرہون نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اس کا وہ طویل پیرا گراف جس میں اس نے عربوں کے کردار کا من حیث القوم جائزہ لیا ہے سارے کا سارا ان آیات قرآنی ہی کی تفصیل ہے :بدوی کفر اور نفاق میں شدید ہیں اور ان سے اس کا زیادہ امکان ہے کہ اللہ نے اپنے رسولؐ پر جو نازل کیا ہے وہ اس کی حدود کو نہ پہچانیں اور اللہ علیم بھی ہے اور حکیم بھی ہے۔ ان بدوؤں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ اللہ کی راہ میں جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے چٹی سمجھتے ہیں اور اس انتظار میں رہتے ہیں کہ تم پر کوئی گردش آ جائے۔ یقیناً بڑی گردش ان ہی کا مقدر ہو گی اور اللہ سمیع اور علیم ہے۔" (التوبہ : ۹۸)

قرآن تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ خیال کرتا ہے اور اسی لئے اس میں اس کی دلچسپی صرف اسی قدر نہیں کہ اس میں واقعات کو سامنے رکھ کر عام اصول سازی کا اظہار ہےاس نے تو تاریخ کو پرکھنے کا ایک ایسا اصول پیش کیا ہے جو سب سے زیادہ بنیادی حیثیت رکھنے والے اصولوں میں سے ہے۔ تاریخ کا تانا بانا وہ واقعات ہیں جن کو ہم سنبھال لیتے ہیں۔ ان کو بغیر کسی کمی بیشی کے سنبھالنے سے ہی تاریخ سائنس کا درجہ اختیار کر سکتی ہے۔ لیکن حقائق کا ٹھیک ٹھیک علم ان پر منحصر ہوتا ہے جو راوی ہوتے ہیں۔ اسی لئے تاریخ کی پرکھ کا سب سے بڑا اصول ہی یہ ہے کہ راوی کا ذاتی کردار اس کی روایت کو جانچنے کے لئے بہت اہم ہے۔ قرآن کہتا ہے: "اے ایمان لانے والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی چھان بین کر لو"
(الحجرات: ٦)

اس آیت میں جو اصول پیش کیا گیا ہے رسول اللہ کی حدیثوں کے راویوں پر اس کا اطلاق کر کے آہستہ آہستہ تاریخ کی پرکھ کے اصول وضع ہوئے۔ اسلام میں تاریخ فہمی کی حس کا پیدا ہونا' بڑا لبھانے والا موضوع ہے۔ قرآن کا تجربے پر زور دینا' احادیث نبوی کے اصل الفاظ کا پتا لگانے کی ضرورت اور آنے والوں کے لئے تحریک کے مستقل سوتے مہیا کرنے کی خواہش ' ان سب نے مل کر ہی ابن اسحاق' طبری اور مسعودی ایسے لوگ پیدا کئے۔ لیکن پڑھنے والے کے تخیل کو محض شعلہ ساماں کرنے کے فن کے طور پر تاریخ اپنے صحیح معنوں میں سائنس بننے کے سفر کی ایک منزل ہے۔ اس کو علمی طور پر جانچنے کے امکان کا مطلب یہ ہے کہ تجربے کو وسیع تر کیا جائے' علمی جان پہچان پختہ تر ہو تاکہ انجام کار زمانے اور زندگی کی چکونگی کے بارے میں بعض بنیادی تصورات کو زیادہ مضبوطی سے ہاتھ ڈالا جا سکے۔ دیکھا جائے تو یہ تصورات دو ہی ہیں اور دونوں ہی قرآنی تعلیم کی بنیاد بنتے ہیں۔

(۱) انسان کی ہم اصلی ـــــــ قرآن کہتا ہے کہ ہم نے تم سب کو نفس واحد سے پیدا کیا ہے ۔ لیکن یہ ادراک ہوتے ہوتے ہی ہوتا ہے کہ زندگی ایک اندامی وحدت ہے اور اس ادراک کا انحصار آفاقی ہونیوں کے بڑے سیل میں کسی قوم کے قدم انداز ہونے پر ہے۔ اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے انسانوں کو برابری کا پیغام دیا تھا لیکن انسانیت کے یک اندام ہونے کے تصور کو مسیحی روم نے پوری طرح قبول نہیں کیا تھا

اور فلنٹ نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ "کسی عیسائی مصنف کو اس سے زیادہ مان نہیں دیا جا سکتا کہ انسانی ایکتا کا ایک عام سا تجریدی مذہونہ (۹) اس کے پاس ہے" لیکن سلطنت روما میں تو کسی کے پاس یہ کچھ بھی نہیں تھا۔ روما کے ان ایام سے لے کر اب تک اس تصور نے یورپ میں نہ جڑ ہی پکڑی ہے اور نہ گہرا گیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ دوسری طرف علاقائی قوم پرستی نے ان خصوصیتوں پر زور دیتے ہوئے جن کو قومی بتایا گیا ہے یورپی آرٹ اور ادب میں وسیع تر انسانی عنصر کو کمزور تر کرنے کی سعی کی ہے۔ اسلام نے اس کے بالکل الٹ کیا کہ یہاں یہ تصور نہ تو فلسفیانہ تصور تھا اور نہ کوئی شعری خواب۔ ایک معاشرتی لہر کے طور پر اسلام کا مقصد اس تصور کو مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں ایک جیتی جاگتی قوت بنا دینا اور اس طرح خاموشی سے اور غیر محسوس طور پر اس کو مزید بار آوری کی راہ پر ڈال دینا تھا۔

(۲) وقت کو ایک حقیقت سمجھنے کا گہرا احساس اور یہ تصور کہ زندگی وقت کے اندر ایک لگاتاری حرکت ہے: زندگی اور وقت کا یہ تصور ہی ہے جو ابن خلدون کی تاریخ کے بارے میں رائے کو زیادہ پرکشش بناتا ہے اور جس نے فلنٹ کی اس مدح سرائی کو حق بجانب ٹھہرایا ہے کہ "افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن اس کے ہم پلہ نہیں تھے اور باقی تو اس قابل ہی نہیں ہیں کہ اس کے ساتھ ان کا نام ہی لیا جا سکے"۔ میں جو کچھ اوپر کہہ آیا ہوں اس سے میرا مطلب یہ نہیں کہ میں ابن خلدون کے بارے میں یہ شک پیدا کرنا چاہتا ہوں کہ اس کے پاس اپنی کوئی سوچ نہیں تھی۔ میں تو صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اس پہلو کو نگاہ میں رکھنے سے جدھر اسلامی کلچر جا رہا تھا ایک مسلمان ہی تاریخ کے بارے میں یہ رائے قائم کر سکتا تھا کہ یہ ایک مسلسل اجتماعی حرکت ہے اور ایک ایسی اٹل اور حقیقی پیش روی جس کا وقت پر انحصار ہے۔ تاریخ کے متعلق اس رائے میں مزیدار بات ابن خلدون کا یہ قیاس آرائی کا طریقہ ہے کہ یہ تبدیلی کس طرح ہوتی جاتی ہے۔ یہ قیاس بہت اہمیت والا ہے کیونکہ تاریخ کو زمانے کے اندر ایک مسلسل حرکت سمجھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ ایک سچی تخلیقی حرکت ہے اور ایسی نہیں ہے جس کی راہ پہلے سے متعین کی جا چکی ہو۔ ابن خلدون کوئی مابعد الطبیعیاتی نہیں تھا بلکہ اس کو اس سے چڑ تھی لیکن وقت کے متعلق اس نے جس قسم کا تصور پیش کیا ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے بجا طور پر اسے برگساں کا پیش رو

کہا جا سکتا ہے۔ اسلام کی ثقافتی تاریخ میں اس تصور کے عقلی اسباب کے متعلق میں پہلے بحث کر چکا ہوں۔ قرآن کا یہ کہنا کہ "دن رات کا چکر اسُ ذات برحق کی ایک نشانی ہے جس کی ہر آن ایک نئی شان ہے" مسلم مابعد الطبیعیات کا زمانے کا حقیقی سمجھنے کی طرف جھکاؤ، ابن مسکویہ کا زندگی کو ایک ارتقائی حرکت خیال کرنا اور آخر میں البیرونی کا صاف صاف اس تصور کی طرف مڑ جانا کہ نیچر ہوتے جانے کا ایک سلسلہ ہے۔ یہ ساری چیزیں مل کر ابن خلدون کا ذہنی ورثہ بنی تھیں۔ اس کی بڑی خوبی یہ تھی کہ اس نے اس ثقافتی لہر کی روح کو جس کی وہ سب سے بہتر پیداوار تھا اچھی طرح محسوس کیا اور بڑے سلیقے سے اس کا اظہار کیا۔ اس کی اعلیٰ ذہانت کا یہ کارنامہ اصل میں قرآن کی غیر کلاسیکی روح کی یونانی سوچ پر آخری جیت تھی کیونکہ یونانیوں کے نزدیک وقت یا تو غیر حقیقی تھا جیسا کہ افلاطون اور زینو کا خیال تھا یا وہ گردش پر کار تھا جیسا کہ ہراقلیطوس کا اور رواقیوں کا خیال تھا۔ کسی تخلیقی حرکت کے آگے بڑھنے کی جانچ جس حساب سے بھی کریں اگر اس حرکت کو چکر چال خیال کیا جائے تو اس پر تخلیق کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ گردش دوام تخلیق مدام نہیں ہے یہ تو برگشت مدام ہے۔

اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں کہ اسلام نے یونانی فلسفے کے خلاف جو ذہنی بغاوت کی تھی اس کی پوری پوری اہمیت کو سمجھ سکیں۔ یہ بغاوت خالص الہیاتی مقصد سے پیدا ہوئی تھی اور اسی سے عیاں ہو جاتا ہے کہ قرآن کی غیر کلاسیکی روح ان لوگوں کے باوجود جو یونانی سوچ کی عینک لگا کر اسلام کو سمجھنے کی خواہش کرتے ہوئے نکلے تھے اپنا آپ منوا کر رہی۔

ایک بہت بڑی غلط فہمی کو دور کرنا باقی ہے جس کو سپنگلر کی بہت پڑھی جانے والی کتاب زوال مغرب نے پیدا کر دیا ہے۔ عربی کلچر کے متعلق اس کے دو باب ایشیا کی ثقافتی تاریخ کو اس کی بہت بڑی دین ہیں۔ لیکن اسلام کا ایک مذہبی تحریک ہونے کے لحاظ سے روپ کیا ہے اور اس نے کس قسم کی ثقافتی سرگرمی کا آغاز کیا تھا اس کے متعلق وہ (دونوں باب) بالکل ہی غلط تصور پر کھڑے کئے گئے ہیں۔ سپنگلر کا بڑا دعویٰ یہ ہے کہ ہر کلچر ایک خاص قسم کا اندامیہ ہوتا ہے اور وہ تاریخی طور پر گزرے ہوئے یا آنے والے کلچروں سے کوئی نقطہ اتصال نہیں رکھتا۔ اس کے مطابق ہر کلچر کا اشیاء کو

دیکھنے کا ایک اپنا ہی ڈھنگ ہے اور کسی دوسرے کلچر سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو وہ ڈھنگ نہیں آ سکتا۔ اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی عجلت میں سپنگلر تلوؤں کے پرے کے پرے باندھ دیتا ہے تاکہ یورپی کلچر کی روح کو سراسر غیر کلاسیکی ظاہر کر سکے۔ جس کی اس غیر کلاسیکی روح کا سبب وہ پوری طرح یورپ کی اپنی مخصوص مہارت کو ٹھہراتا ہے نہ کہ اس تحریک کو جو ہو سکتا ہے اسے اسلامی کلچر سے ملی ہو اور (۱۰) جس کو سپنگلر مزاج اور انداز کے لحاظ سے پوری طرح مجوسی گنتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ جدید کلچر کی روح کے متعلق سپنگلر کی رائے بالکل ٹھیک ہے۔ لیکن ان لیکچروں میں، میں نے یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ آج کی دنیا کی غیر کلاسیکی روح اصل میں یونانی سوچ کے خلاف اسلام کی بغاوت سے پیدا ہوئی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی بات سپنگلر کو کہاں گوارا ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر یہ ثابت کیا جا سکے کہ جدید کلچر کی غیر کلاسیکی روح کا باعث وہ تحریک تھی جو اس کو اپنے سے پہلے کے کلچر سے ملی تو سپنگلر کی دلیل کی یہ ساری عمارت زمین بوس ہو جاتی ہے کہ ثقافتیں ایک دوسرے سے کچھ بھی نہیں لیتی ہیں اور بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اپنی اس بات کو ثابت کرنے کی بے تابی میں سپنگلر نے ایک ثقافتی تحریک کے طور پر اسلام کی جانب کج نظری سے دیکھا ہے۔

سپنگلر کے نزدیک مجوسی کلچر سے وہ مشترکہ کلچر مراد ہے جس کا تعلق مذاہب کے مجوسی گروہ سے ہے یعنی یہودیت، قدیم کلدانی مذہب، ابتدائی عیسائیت، زرتشتی مذہب اور اسلام۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ اسلام پر مجوسی تہ جم چکی ہے۔ ان لیکچروں میں میرا تو مقصد ہی یہ بتانا ہے کہ وہ تہیں اتار کر اسلام کی اصل روح کو دیکھا جائے۔ جن کی بناء پر سپنگلر کو غلط فہمی ہوئی اس کو نہ تو زمان کے متعلق مسلمانوں کی سوچ کی خبر تھی اور نہ اس کا پتا تھا کہ اسلام کے عرفانی تجربے میں کس طرح ایک آزاد مرکز کی حیثیت سے "میں" اظہار آشنا ہوئی اور یہ بے خبری کتنی افسوسناک ہے۔ مسلم سوچ اور تجربے سے ضیا گیر ہونے کی جگہ اس نے اپنی رائے کو وقت کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں لچر مفروضوں پر کھڑا کرنا پسند کیا۔ آپ خیال کریں کہ ایک اچھا بھلا پڑھا لکھا انسان اسلام کی خود ساختہ تقدیر پرستی کا ثبوت "وقت کی محراب" اور "ہر شے کا ایک وقت ہے"[۲۱] ایسے مشرقی بولوں اور محاوروں میں سے فراہم کرے۔ لیکن

اسلام میں وقت کا تصور کیونکر شروع ہوا' کیوں کر بڑھا اور انسانی ایگو کے ایک خود مختار قوت ہونے کے متعلق میرا خیال ہے کہ میں ان لیکچروں میں بہت کچھ کہہ چکا ہوں۔ ظاہر ہے کہ سپنگلر نے اسلام کے متعلق اور اس سے پھوٹنے والے کلچر کے متعلق جو کچھ کہا ہے اس پر پوری طرح تنقید کرنے کے لئے پوری ایک کتاب درکار ہے جو کچھ میں بتا چکا ہوں اس پر البتہ ایک اور بات کا اضافہ ضرور کروں گا جو عام مشاہدے میں آنے والی ہے۔

سپنگلر کا کہنا ہے کہ نبوی تعلیم کا جوہر مجوسی ہے۔ ایک خدا ہے اس کو یہوود کہئے اہور مزدا کہئے یا مردوک بال۔ وہ خیر کا اصول ہے اور باقی سب یا بے بس ہیں یا شر۔ اس نظریئے کے ساتھ کسی مسیح کے آنے کی آس مل گئی جو اشعیا نبی میں تو صاف صاف لیکن آنے والی صدیوں میں بھی کسی داخلی ضرورت کی شدت تلے پھوٹتی رہی اور مجوسیت کا یہ بنیادی خیال ہے۔ کیونکہ اس میں خیر و شر کے عالمگیر تاریخی معرکہ کا یہ تصور صریحاً" شامل ہے کہ شر کا درمیانی عرصہ میں غلبہ ہو گا اور آخرکار قیامت کے دن میدان خیر کے ہاتھ میں ہو گا۔ نبوی تعلیم کے متعلق اس رائے کا اسلام پر اطلاق کیا جائے تو یہ واضح طور پر غلط گوئی ہو گی۔ قابل غور بات یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کو تسلیم کرتے تھے اگرچہ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے۔ لیکن اسلام تو ان کے وجود ہی کا منکر ہے۔ یہاں سپنگلر ختم نبوت کے خیال کی ثقافتی اہمیت کا اندازہ نہیں کر پایا۔ اس میں شک نہیں کہ مجوسی کلچر کا ایک امتیازی رنگ انتظار کا دائمی رجحان ہے۔ اس کی نگاہیں زرتشت کے نامولود بیٹوں کی طرف' مسیح کی طرف یا کسی چوتھی انجیل کے فار قلیطِ کی طرف لگی ہوئی ہیں۔ میں پہلے اس سمت اشارہ کر چکا ہوں جدھر اسلام کا مطالعہ کرنے والے کو اسلام کے اندر ختمِ نبوت کے عقیدے کا ثقافتی مفہوم تلاش کرنے کے لئے رخ کرنا چاہیے۔ انتظار مسلسل کا مجوسی تذبذبِ تاریخ کے متعلق ایک غلط نظریہ پیش کر جاتا ہے اور اس رویئے کا نفسیاتی علاج اسی عقیدے میں ہے۔ ابن خلدون نے تاریخ کے متعلق اپنی رائے کی روح کو سمجھتے ہوئے اس پر مکمل کر تنقید کی ہے اور میرا خیال ہے کہ اسلام کے اندر کسی پر وحی اترنے کے من گھڑت خیال کا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قلع قمع کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ خیال بھی اپنے نفسیاتی اثر کے اعتبار سے اسی مجوسی اصل کے خیال سے ملتا جلتا تھا جو مجوسی سوچ کے دباؤ تلے پھر سے

اسلام میں آن نمودار ہوا تھا۔

اسلامی ثقافت کی روح

۱۔ یعنی بشریت یا خودی۔

۲۔ عقل استدلالی (ع ت) Inductive Reason

۳۔ Governed by Suggestion

۴۔ باطنی تجربہ۔ کشفی علم۔

۵۔ سعید شیخ صاحب کی تحقیق کے مطابق یہ سرا فخرالدین رازی کے سر بندھنا چاہئے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ان کے حواشی کے ساتھ مرتب کردہ انگریزی خطبات جن کو ادارہ ثقافت اسلامیہ نے اقبال اکیڈمی پاکستان کے تعاون سے شائع کیا ہے۔

۶۔ Anti - Classical

۷۔ Concrete

۸۔ Speculative ۔ تخمینی

۹۔ Spirituality ' معنویت

۱۰۔ Atomism ۔ جوہری نظریہ کہ ایٹم (جواہر) اور خلا دو مبدائی حقیقتیں وجہ تکوین ہیں۔

۱۱۔ Hyperspace مکان کثیر الابعاد (ا ت)' فراغ الفوقی (ع ت)' فضائی غیر ادقیدی یا فوق فضای (ف ت)

۱۲۔ Function دالہ (ع ت) تابع (ف ت)

۱۳۔ Time - Stratification ۔ زمانی درجہ بندی۔

۱۴۔ Super Satical here Super Etenal Now

۱۵۔ آیت مذکورہ میں الذی خلقکم ..... ہے یعنی وہ ذات جس نے ....."

۱۶۔ Conception

۱۷۔ The Decline of the West

۱۸۔ Organism

۱۹۔ Genius

اسلام میں اجتہاد

ایک ثقافتی لہر ہوتے ہوئے اسلام اس قدیم خیال کو قبول نہیں کرتا کہ کائنات اضافہ ناپذیر ہے اور وہ اس کے بارے میں بالیدنی (۱) نقطہ نظر رکھتا ہے۔ اسی طرح لوگوں کو جذباتی بنیادوں پر ایک کرنے والا نظام ہونے کے حوالے سے وہ فرد کی قدر و منزلت کا اندازہ اسی جذباتی پیمانے سے کرتا ہے اور خونی تعلق کو انسانی اتحاد کی بنیاد نہیں گردانتا۔ خونی رشتہ اصل میں زمین سے وابستہ رہنے کا نام ہے۔ ادھر انسانوں کے اندر اتحاد کے لئے کسی خالص نفسیاتی بنیاد کی تلاش اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب یہ جان لیا جائے کہ ساری انسانی زندگی اپنی اصل کے لحاظ سے روحی (یعنی غیر مادی) ہے۔ اس قسم کا ادراک تازہ وفاداریوں کو جنم دیتا ہے اور ان کو زندہ رکھنے کے لئے رسموں ریتوں کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں رہتی اور انسان کے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ زمین بستگی سے نجات پا لے۔ عیسائیت یوں تو ایک رہبانی سلسلے کے طور پر ابھری تھی۔ کانسٹنٹائن نے اس سے اتحاد انگیز نظام کا کام لینے کی کوشش کی۔ لیکن چونکہ وہ ایسے نظام کے طور پر کام نہ دے سکی اس لئے شہنشاہ جولین قدیم رومی دیوتاؤں ہی کا دوبارہ دامن پکڑنے پر مجبور ہو گیا اور ان کی فلسفیانہ تاویل کرنے کی راہ پر چل دیا۔ جب اسلام دنیا کے سامنے آیا اس وقت مہذب دنیا کی جو حالت تھی اس کو تمدن کے ایک جدید مورخ نے کچھ اس طرح پیش کیا ہے:

> "یوں لگتا تھا کہ اس زبردست تمدن کا جو چار ہزار سال میں کہیں تعمیر ہوا اب شیرازہ بکھرنے ہی کو ہے اور انسانیت اسی بربریت کی حالت کو لوٹ جائے گی جس میں ہر قبیلہ اور ٹولہ دوسرے کے خلاف ہوتا تھا اور جس میں قانون یا قرینے کو کوئی نہیں جانتا تھا پہلی قبائلی اخلاقی قیود کی گرفت ڈھیلی ہو چکی تھی۔ چنانچہ اب پرانے آمرانہ طور طریقے کام نہیں دے سکتے تھے۔

عیسائیت نے جو نئی حدودد و قیود عائد کی تھیں وہ اتحاد اور ہم آہنگی کی جگہ نفاق اور بربادی پیدا کر رہی تھیں۔ یہ ایک ایسا سماں تھا جس میں غم انجامی ہی غم انجامی تھی۔ تمدن ایک ایسے بہت بڑے درخت کی طرح زوال آمادہ تھا جس کے ڈال پات کبھی ساری دنیا پر چھائے ہوئے تھے اور جس کی شاخوں پر آرٹ، سائنس اور لٹریچر کے سنہرے پھول کبھی کھلے تھے لیکن اب اس کے تنے میں ذوق و شوق اور لگن کا رس موج زن نہیں رہا تھا۔ اسے پوری طرح گھن لگا چکا تھا۔ جنگ کے طوفانوں سے پارہ پارہ وہ پرانے رسموں رواجوں اور دستوروں کی ایسی رسیوں سے یکجا تھا جو کسی وقت بھی ٹوٹ سکتی تھیں۔ ان حالات میں کیا کوئی ایسا جذبات پر مبنی کلچر موجود تھا جسے نسل انسانی کو ایک بار پھر یکجا کرنے کے لئے اور تمدن کی بقاء کے لئے لایا جا سکتا تھا۔ اس قسم کے کلچر کا کسی اور وضع کا ہونا ضروری تھا۔ کیونکہ پرانی حدیں اور رسمیں بے جان ہو چکی تھیں اور اس قسم کی اور حدود و رسوم کو تشکیل دینا صدیوں کا عمل تھا۔ (۲)

اس کے بعد یہ مصنف لکھتا ہے کہ دنیا کو ایک نئے کلچر کی ضرورت تھی جو اس کلچر کی جگہ لے سکے جس کی بنیاد بادشاہت پر تھی نیز وہ ان باہمی اتحاد پیدا کرنے والے نظاموں کا متبادل ہو جن کی جڑیں خونی ناتے میں تھیں۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ بات بڑی عجیب ہے کہ اس قسم کا کلچر عرب سے ابھرے اور ایسے وقت میں جب اس کی بہت ضرورت تھی۔ لیکن میرے خیال میں یہ کوئی تعجب انگیز بات نہیں تھی۔ روح عصر اپنی ضرورتوں کو وجدانی طور پر بھانپ جاتی ہے اور نازک وقتوں میں اپنی سمت بھی واضح کر دیتی ہے۔ مذہب کی زبان میں اسی چیز کو پیغمبری الہام کہتے ہیں اور اسلام کا اس سیدھی سادی قوم کے شعور کو منور کر دینا جس کو کسی قدیم کلچر کی ہوا تک نہیں لگی تھی اور جغرافیائی طور پر جو اس جگہ آباد تھی جہاں تین براعظم آن کر ملتے تھے ایک قدرتی امر تھا۔ اس نئے کلچر کو عالمگیر وحدت کے لئے توحید میں ایک بنیادی اصول مل گیا اور ایک طرز حکومت کے طور پر اسلام نسل انسانی کی ذہنی اور جذباتی زندگی میں اس اصول کو ایک موثر عامل بنانے کا ہی عملی ذریعہ ہے۔ یہ تاج و تخت کا نہیں خدا کا وفادار ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور چونکہ خدا ہر نوع کی زندگی کی حقیقی معنوی

(یعنی روحانی) بنیاد ہے اس لئے خدا کے ساتھ وفاداری گہرا جائیں تو انسان کی اپنی ہی ارمانی فطرت (۳) سے وفاداری کا دوسرا نام ہے۔ اسلام کے نزدیک ہر نوع کی زندگی کی حقیقی بنیاد معنوی اور جاودانی ہے اور اپنے آپ کو نت نئی صورت میں ظاہر کرتے ہوئے پیہم بدلتی رہتی ہے۔ اصل کائنات کے بارے میں اس قسم کے تصور پر تعمیر ہونے والے معاشرہ کے لئے ضروری ہے کہ اس میں بدلنے اور نہ بدلنے کے دونوں رنگ پائے جائیں۔ اس کی گرہ میں دائمی اصول ہونے چاہئیں تاکہ اجتماعی زندگی ان کے مطابق ڈھلتی رہے کیونکہ اس نت بدلتی دنیا میں نہ بدلنے والے (جوہر) کی بدولت ہی ہمارے پاؤں ٹکے رہ سکتے ہیں۔ لیکن جب دائمی اصولوں سے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی حالانکہ قرآن تبدیلی کو اللہ کی بڑی نشانیوں میں شمار کرتا ہے تو اس وقت وہ اس کو پابزنجیر کرنے لگتے ہیں جس کی فطرت میں حرکت ہے۔ سیاسی اور سماجی علم میں یورپ کی ناکامی پہلے اصول کی وضاحت کرتی ہے جبکہ گذشتہ پانچ سو سال سے اسلام کا کوئی پیش رفت نہ کرنا دوسرے اصول کی' تو پھر اسلام کے اندر گامزنی کا اصول کیا ہے ؟ اجتہاد اسی کو ہی کہا جاتا ہے

اجتہاد کا لغوی مفہوم کوشش کرنا ہے۔ اسلامی شرع کی اصطلاح میں اس سے مراد کسی شرعی مسئلہ کے بارے میں اپنی کوئی رائے قائم کرنے کا جتن کرنا ہے اور میرے خیال میں اس کی جڑ قرآن کی اس معروف آیت میں ہے کہ "جو سعی کرتے ہیں ہم ان کو اپنی راہ پر ڈال دیتے ہیں " (۲۹ : ۶۹)۔ رسول خدا کی ایک حدیث میں اس کو مزید وضاحت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ جب معاذ کو یمن کا عامل مقرر کیا گیا تو روایت ہے کہ رسول اللہ نے اس سے پوچھا تھا کہ وہ درپیش معاملات کو کیسے نپٹایا کرے گا اور معاذ نے کہا تھا کہ کتاب اللہ کے مطابق۔ "لیکن اگر اللہ کی کتاب میں سے (واضح) رہنمائی نہ مل سکی تو پھر؟" "تب میں نبیؐ کی سنت کے مطابق عمل کروں گا " اور اگر نبی کی سنت بھی کام نہ دے سکی ؟" "تو پھر میں خود کسی فیصلے پر پہنچنے کی کوشش کروں گا " تاہم اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرنے والا (ہر شخص) خوب جانتا ہے کہ اسلام کے سیاسی حلقے کے وسیع ہوتے جانے کے ساتھ یہ بہت ضروری ہو گیا تھا کہ فقہی سوچ کو کوئی منظم شکل دی جائے اور ہمارے ابتدائی شرعی ماہرین (عربی اور غیر عربی) دونوں ہی کی انتھک کوشش کا ثمر ہے کہ فقہی سوچ کی فراہم کردہ دولت فقہ کے

مسلمہ مکتبوں کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ فقہی مکتب اجتہاد کے تین مدارج مانتے ہیں (۱) قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن یہ آزادی ان مکتبوں کے بانیوں ہی تک محدود رہی (۲) محدود آزادی جسے کسی ایک مکتب کے دائرہ کے اندر رہ کر ہی برتا جا سکتا ہے۔ (۳) مخصوص آزادی جس کا تعلق صرف اس مسئلہ کے بارے میں کوئی قانون بنانے سے ہے جس پر بانیوں نے قطعیت سے کام نہ لیا ہو۔ اس لیکچر میں' میں صرف پہلے درجے کے اجتہاد یعنی قانون بنانے میں مکمل آزادی پر ہی بحث کروں گا۔ سنی لوگوں نے اصولی طور پر تو اس قسم کے اجتہاد کے ممکن ہونے کو تسلیم کیا ہوا ہے لیکن عملی طور پر جب سے یہ مکتب چلے ہیں کسی کو بھی یہ اختیار نہیں دیا گیا اور اس کو ایسی شرطوں میں محصور کر دیا ہے جن کو پورا کرنا کسی ایک فرد کے لئے تقریباً ناممکن ہے۔ فقہ کے ایک ایسے نظام میں اس قسم کا رویہ بہت ہی عجیب لگتا ہے جو اس بنیاد پر کھڑا ہو جسے اس قرآن نے مہیا کیا ہو جس میں زندگی کے متعلق بنیادی طور پر حرکت دوست انداز نظر ملتا ہے۔ اسی لئے آگے بڑھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہم اس ذہنی رجحان کا کھوج لگائیں جس نے اسلامی فقہ کو عملی طور اپاہج بنا ڈالا ہے۔ بعض یورپی مصنفین کا خیال ہے کہ اسلامی فقہ کے یوں اپاہج ہو کر رہ جانے کا باعث ترکوں کا اثر ہے۔ لیکن یہ سطحی سی بات لگتی کیونکہ اسلام کے یہ فقہی مکتب اسلامی تاریخ میں ترکوں کے اپنا اثر دکھانا شروع کرنے سے بہت پہلے قائم ہو چکے تھے۔ میرے خیال میں اصل اسباب یہ ہیں:

(۱) عباسیوں کے ابتدائی زمانہ میں اسلامی عقائد کے حوالے سے عقل پرستی کی جو لہر اٹھی تھی اور اس نے جو تلخ بحثیں آغاز کر دی تھیں ان سے ہم سب آگاہ ہیں۔ مثال کے طور پر دو مسالک میں بحث و نزاع کے ایک اہم نکتہ یعنی قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے روایتی عقیدہ ہی کو لے لیجئے۔ عقل پرست اس کا انکار کرتے تھے کیونکہ ان کے خیال میں یہ کلمہ کو غیر مخلوق سمجھنے کے عیسوی عقیدہ ہی کا ایک اور روپ تھا۔ دوسری طرف مفکرین اہل سنت جن کی بعد کے عباسیوں نے عقل پرستی کے سیاسی اثرات مابعد سے ڈرتے ہوئے پوری طرح مدد کی تھی خیال کرتے تھے کہ قرآن کی قدامت (۲) کا انکار کرتے ہوئے عقل پرست مسلم معاشرہ کی جڑیں کھوکھلی کر رہے ہیں۔ مثال کے طور پر نظام عملاً حدیثوں کا بالکل منکر تھا اور اعلانیہ کہا کرتا تھا کہ

ابوہریرہ قابل اعتماد راوی نہیں ہے۔ یوں کچھ تو عقل پرستوں کے اصل مقصد کو سمجھنے میں غلطی کھا جانے اور کچھ بعض عقل پرستوں کی بے مہار سوچ کے باعث پرانی طرز کے سوچنے والے اس لہر کو انتشاری قوت اور ایک مجلسی نظام کے طور پر اسلام کے استحکام کے لئے خطرہ سمجھتے رہے۔ اس لئے ان کا بڑا مقصد یہ تھا کہ اسلام کو معاشرتی طور پر تار تار نہ ہونے دیا جائے اور اس مقصد کو پانے کی ایک ہی راہ تھی کہ شریعت کی وابستہ رکھنے والی قوت سے کام لیا جائے اور فقہی نظام کو جہاں تک ممکن ہو مستحکم کیا جائے۔

(۲) رہبانی تصوف کا آغاز اور عروج بھی بہت حد تک اس رجحان کا ذمہ دار رہا ہے کیونکہ یہ تصوف آہستہ آہستہ ان رنگوں کو قبول کرتے ہوئے بڑھا تھا جو بنیادی طور پر غیر اسلامی تھے۔ جہاں تک خالص مذہبی پہلو کا تعلق ہے تصوف نے ابتدائی دور کے عالموں کے لفظی ہیر پھیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کی پرورش کی اور سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ وہ اپنے وقت کے عقابی نگاہ رکھنے والے قانون دانوں میں سے تھے اور ایک لحاظ سے ان کو فقہ کے ایک مکتب کا بانی کہا جا سکتا ہے لیکن حد درجہ روحانی ہونے کے باعث وہ اپنے ہم عصر فقیہوں کی بے مزہ موشگافیوں سے تنگ آ کر رہبانی تصوف کی جانب جھک گئے۔ تصوف میں تفکر بعد کی پیداوار ہے اور اس پہلو سے یہ آزاد خیالی ہی کی ایک شکل ہے اور عقل پرستی کی ہم مشرب۔ اس نے ظاہر اور باطن میں امتیاز پر جو زور دیا تھا اس کے نتیجہ میں ہر اس چیز کی طرف سے بے نیازی کا رجحان پیدا کر دیا جس کو ظاہر میں شمار کیا جا سکتا تھا باطن میں نہیں۔

بعد کے تصوف میں کامل ترکِ دنیا کا جو رنگ پیدا ہو گیا تھا اس نے اسلام کے اس بہت اہم پہلو کے بارے میں لوگوں کی نگاہ کو دھندلا دیا تھا کہ وہ ایک معاشرتی نظام حکومت بھی ہے۔ یوں بے لگام سوچ کو من مانی کرنے کی کھلی چھٹی مہیا کرتے ہوئے تصوف نے اسلام کے بہترین دماغوں کو اپنے اس فکری پہلو کی طرف کھینچ لیا اور بالآخر اپنے میں جذب کر لیا۔ اس طرح مسلمانوں میں امور سلطنت کا کام عام طور پر درمیانہ درجہ کا دماغ رکھنے والے لوگوں کے ہاتھ آ گیا اور سوچ سے کام نہ لینے والے مسلمان عوام کسی بڑے پائے کی رہنما شخصیت کے نہ مل سکنے کے باعث ان مکتبوں کی اندھی تقلید ہی میں عافیت سمجھتے رہے۔

(۳) بغداد مسلمانوں کی ذہنی زندگی کا مرکز تھا۔ تیرہویں صدی کے وسط میں اس کی تباہی نے ساری کسر پوری کر دی۔ بلا شبہ یہ بہت بڑی ضرب تھی اور تاتاری حملے کے ان ایام کے تمام مورخ بغداد کی تباہی کو بیان کرتے ہوئے اسلام کے مستقبل کے بارے میں کوشش کے باوجود اپنی مایوسی کو چھپا نہیں سکے۔ اسلام کے قدامت دوست مفکروں نے اس ڈر سے کہ رہا سہا شیرازہ بھی کہیں بکھر نہ جائے (جس کا اس قسم کے سیاسی زوال کے دنوں میں خدشہ ایک قدرتی امر تھا) اپنی ساری کوششیں اس طرف موڑ دیں کہ لوگوں کی سماجی زندگی میں یک رنگی قائم رہے۔ چنانچہ شرعی قانونوں کے اندر اختراعوں کا دروازہ سختی سے بند کر دیا گیا اور ان قوانین کو اسلام کے سابقہ فقیہوں نے جس طرح پیش کیا تھا اسی طرح رہنے دیا۔ ان کو سب سے زیادہ سماجی نظام کے برقرار رہنے کی فکر تھی اور اس میں شک نہیں کہ اپنی جگہ پر وہ کسی حد تک حق بجانب بھی تھے کیونکہ تنظیم انتشاری قوتوں کے زہر کا کسی نہ کسی حد تک تریاک ہوتی ہے۔ لیکن نہ تو ان کا ادھر خیال گیا اور نہ ہمارے آج کے عالموں کا ادھر جاتا ہے کہ کسی قوم کی قسمت بالآخر اتنی اس کی تنظیم پر منحصر نہیں ہوتی جتنی اس کے افراد کی قوت پر ہوتی ہے اور اس بات پر کہ (بازار امکاں میں) ان کی بہا کیا ہے۔ زیادہ جکڑ بندیوں کے شکار معاشرہ میں فرد تو ایک حد تک پس کر رہ جاتا ہے۔ اپنے آس پاس کی مجلسی سوچ کی دولت تو اس کی جھولی میں پڑ جاتی ہے لیکن اپنی معنویت سے وہ ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ اس طرح اپنی گذشتہ تاریخ کا جھوٹا مان اور بناوٹی طور پر اس کو پھر سے زندہ کرنے سے کسی قوم کے زوال کا علاج نہیں کیا جا سکتا۔ عہد حاضر کے ایک مصنف نے کیا مزے کی بات کہی ہے کہ "تاریخ کا فتویٰ یہ ہے کہ کوئی قوم جن خیالوں کے پیراہن ایک بار پہن کر اتار چکی ہو دوبارہ وہی پیراہن اس قوم میں رواج نہیں پاتے" اس لئے کسی قوم کو زوال سے یہی چیز کامیاب طور پر بچا سکتی ہے کہ ان افراد کو پروان چڑھنے کے مواقع فراہم کئے جائیں جو اپنے من میں ڈوب کر سراغ زندگی پانے والے ہوں۔ اس قسم کے لوگ ہی زندگی کی تھاہ پا سکتے ہیں۔ وہ نئے سے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ جاننے لگتے ہیں کہ ہمارا ماحول بالکل ہی ایسا نہیں ہے کہ اس میں ترمیم و تنسیخ نہ ہو سکے بلکہ اسے تو اس کی ضرورت ہے۔ ماضی کا جھوٹا مان کرتے ہوئے حد سے زیادہ جکڑ بندیوں کا رجحان جس کا اظہار تیرہویں

صدی میں اور اس کے بعد اسلام کے فقہا نے کیا تھا اسلام کی داخلی ا یکیمت کے بالکل خلاف تھا اور اسی لئے ابن تیمیہ جیسا انتہائی ان تھک مصنف اور اسلام کا مبلغ جو بغداد کی تباہی کے پانچ سال بعد ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوا تھا اس صورت حال کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا تھا۔

ابن تیمیہ حنبلی ماحول میں پلا تھا۔ اجتہاد کے حق کی آزادی کا مطالبہ کرتے ہوئے اس نے دبستانوں کے قطعی ہونے کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور بات کو از سر نو آغاز کرنے کے لئے وہ ابتدائی اصولوں کی طرف لوٹ گیا۔ فقہ کے ظاہری دبستان کے بانی ابن حزم کی طرح اس نے بھی حنفیوں کے اجماع و قیاس کے اصول کو جس طرح قدیم اہل فقہ مانتے آئے تھے' ماننے سے انکار کر دیا۔ اس کا خیال تھا کہ اجماع ہی تمام وہموں کی جڑ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر اس زمانے کی ذہنی اور اخلاقی پستی کی طرف دیکھا جائے تو اس نے جو کچھ کیا تھا ٹھیک ہی کیا تھا۔ سولھویں صدی میں سیوطی نے اجتہاد کے اسی حق کی مانگ کی تھی اور ساتھ ہی اس خیال کا اضافہ کر دیا تھا کہ ہر صدی کے شروع میں ایک مجدد آتا ہے لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات کی روح واضح طور پر اس لہر میں ظاہر ہوئی جس کے امکانات بے حساب تھے اور جو اٹھارھویں صدی میں نجد کے صحراؤں میں سے اٹھی تھی۔ میکڈانلڈ نے اسے اسلام کی مرجھاتی ہوئی دنیا کا سب سے پاکیزہ قطعہ کہا ہے۔ حقیقت میں عصری اسلام کے اندر یہ زندگی کی پہلی دھڑکن ہے اور اسلامی ایشیا اور افریقہ کی تقریباً تمام بڑی بڑی جدید تحریکیں بالواسطہ یا بلاواسطہ اسی لہر سے خمیر مایہ لیتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جیسے سنوسی لہر' پان اسلامک لہر' اور بابی لہر جس کو ایک لحاظ سے عربی احتجاجیت (Protestanism) کی ایک ایرانی بازگشت کہا جا سکتا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب ایک عظیم بنیاد پرست مصلح تھا وہ ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوا۔ مدینہ میں اس نے تعلیم پائی ایران بھی گیا اور آخر میں اپنی بے چین روح کی آگ کو ساری اسلامی دنیا کے اندر بھڑکانے میں کامیاب ہو گیا۔ مزاج کے لحاظ سے وہ غزالی کے پیرو محمد بن طیومرث سے ملتا جلتا تھا۔ جو بربر کا رہنے والا تھا اور بنیاد پرست مصلح۔ اس نے مسلم سپین کے دور زوال میں ابھر کر اس ملک کو ایک تازہ ولولہ دیا تھا لیکن ہمیں اس لہر کے سیاسی اتار چڑھاؤ سے کوئی مطلب نہیں جس کو محمد علی پاشا کی فوجوں نے دبا دیا تھا۔ قابل توجہ تو آزادی کا وہ جذبہ ہے جو اس کے

ذریعے ابھرا۔ بباطن یہ لہر بھی ہر چند اپنے رنگ میں قدامت پرست ہے لیکن اہم فقہی دبستانوں کے قطعی اور بے لچک ہونے کے خلاف یہ بغاوت کرتی ہے اور ذاتی رائے کے حق کا بڑے دھڑلے سے ساتھ دیتی ہے۔ لیکن ماضی کے معاملے میں اس کا رویہ بھی تقلیدی اور فقہی معاملات میں یہ زیادہ تر احادیث کا سہارا لیتی ہے۔

ترکی کی طرف آئیں تو وہاں ہمیں نظر آتا ہے کہ اجتہاد کا خیال جس کو دور حاضر کے فلسفیانہ خیالات نے وسعت بھی دی ہے اور توانا بھی کیا ہے ایک عرصہ سے ترکی قوم کی مذہبی اور سیاسی سوچوں میں کام کر رہا ہے۔ اس کا اندازہ ہمیں حلیم ثابت کے فقہ محمدی کے متعلق پیش کردہ افکار سے ہوتا ہے جن کو آج کے سماجی تصورات پر کھڑا کیا گیا ہے اور اگر اسلام کی حیات تو ایک حقیقت ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ ایک حقیقت ہے تو ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح اپنے ذہنی ورثہ کو دوبارہ ترازو پر رکھنا ہو گا اور اگر ہم اسلام کی عمومی فکر کو اپنی طرف سے کوئی تازہ تحفہ نہیں دے سکتے تو بھی اپنی محتاط مثبت تنقید کے ذریعے اسلامی دنیا کے اندر آزاد خیالی کی تیز لہر کے آگے رکاوٹ کا کام تو دے سکتے ہیں۔

اب میں ترکی کے اندر مذہبی انداز کی سیاسی فکر کے بارے میں آپ کو کچھ بتاتا ہوں جس سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ اس ملک میں اجتہاد کی طاقت کس طرح جدید فکر و عمل میں نمایاں ہو رہی ہے کچھ عرصہ پہلے ترکی میں سوچ کی دو بڑی راہیں تھیں۔ جن کی نمائندگی حزب الوطنی اور حزب اصلاح دینی کرتی تھیں۔ اول الذکر کو سب سے زیادہ دلچسپی ریاست سے تھی مذہب سے نہیں تھی۔ ان مفکروں کے خیال میں مذہب کی کوئی الگ ذمہ داری ہے ہی نہیں۔ قومی زندگی میں ریاست ہی بنیادی عامل ہے۔ باقی تمام عوامل کے انداز کا اور عمل پیرائی کا تعین وہی کرتی ہے۔ اسی لئے وہ مذہب اور ریاست کی عمل پیرائی کے بارے میں پرانے تصورات کو رد کرتے ہیں اور اس پر زور دیتے ہیں کہ دونوں کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی پیوند نہیں ہونا چاہیے۔ ادھر اسلام کا ڈھانچہ ایک ایسے سیاسی نظام کے طور پر جو مذہبی بنیادوں پر کھڑا ہے اس قسم کا ہے کہ اس میں ایسی رائے کی گنجائش بھی نکل آتی ہے۔ اس کے باوجود میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اسلامی نظام میں جس قدر بھی دوسرے تصورات گوندھے ہوئے ہیں ان میں سے ریاست کا تصور بالا دست ہے اور دوسروں کی باگ

ڈور اس کے ہاتھ میں ہے۔ اسلام میں مادی اور غیر مادی نام کی کوئی دو واضح قلمرویں نہیں ہیں اور کسی عمل کی نوعیت کا اندازہ (وہ عمل کتنا ہی دین سے غیر متعلق کیوں نہ ہو) عمل پیرا کی نیت سے لگایا جاتا ہے کہ کسی عمل کا نظر نہ آنے والا ذہنی پس منظر ہی اس عمل کو کوئی ناک نقشہ دیتا ہے۔ ہم اس فعل کو مادی یا غیر روحانی کہیں گے جو زندگی کی اس لامتناہی پیچیدہ کاری سے بے اعتنا ہو کر کیا جائے گا جو اس فعل کے پس پردہ کار فرما ہے اور اگر وہ اس پیچیدہ کاری کا اکسایا ہوا ہو گا تو ہم اس کو معنوی کہنے پر مجبور ہوں گے۔ اسلام میں حقیقت ایک ہی ہے جسے ایک پہلو سے دیکھا جائے تو وہ مذہبی نظام کے روپ میں نظر آتی ہے اور دوسرے پہلو سے دیکھیں تو سیاسی نظام کے روپ میں۔ یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کہ دین و دولت ایک ہی چیز کے دو پہلو یا رخ ہیں۔ اسلام ایک تحلیل ناپذیر حقیقت مفردہ ہے اور ہمارے نقطہ نظر کے بدل جانے سے وہ حقیقت ہمیں کبھی ایک طرح کی نظر آتی ہے کبھی دوسری طرح کی۔ یہ نکتہ بہت دور رس ہے اور اسے زیادہ کھول کر بیان کرنا ہم کو بہت اونچی فلسفیانہ بحثوں میں الجھا دے گا۔ اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ ماضی سے چلی آنے والی اس غلطی کا باعث یہ تھا کہ ہم نے انسانی وحدت کو دو ایسی واضح اور الگ حقیقتوں میں بانٹ ڈالا ہے جو کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے نقطہ اتصال رکھتی ہوئی تسلیم کی جاتی ہیں لیکن جو اصل میں ایک دوسرے سے متضاد بھی گنی جاتی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ زمان و مکاں کے حوالے سے روح ہی مادہ کا روپ دھار لیتی ہے۔ وہ وحدت جس کو انسان کہا جاتا ہے جسم ہے جب آپ اسے خارجی دنیا کے ساتھ عمل پیرا دیکھیں اور وہ من یا روح ہے جب اس کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کے فعل کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوتا ہے، کوئی نہ کوئی نصب العین ہوتا ہے۔ ایک قابل عمل تصور کے طور پر توحید کا خلاصہ مساوات، ہمدردی اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے سیاسی نظام ان مثالی اصولوں کو زمان و مکاں کی قوتوں میں ڈھالنے کا ایک جتن ہے۔ یہ گویا ان کو ایک مخصوص انسانی تنظیم کے روپ میں حاصل کر لینے کی تمنا ہے اور اسلام میں اگر حکومت کو دینی کہا گیا ہے تو انہیں معنوں میں اس لئے نہیں کہ اس کی حاکمیت دنیا میں خدا کے کسی خلیفہ کو ملی ہوئی ہوتی ہے جو اپنی خود سرانہ مرضی پر ہر وقت اپنی بے خطائی کا پردہ ڈال سکتا ہے۔ اسلام کے نقادوں کا اس بڑی اہم بات کی طرف دھیان ہی نہیں گیا۔ قرآن

کے مطابق موجودات کی اصل روحی ہے اور اس کی زندگی اسی میں ہے کہ اس سے مادی فعل سرزد ہوتے رہیں۔ روح طبعی، مادی اور دنیاوی رویوں میں اظہار ذات کرتی ہے۔ اسی لئے بظاہر جو دنیوی ہے وہ بھی اپنے وجود کی جڑوں کے حوالے سے مقدس ہے۔ فکر حاضر نے اسلام کی بلکہ سچ تو یہ ہے کہ تمام مذاہب کی یہ بہت بڑی خدمت کی ہے کہ اس نے عالم طبعی یا مادی کو ٹٹولا ہے۔ ایک ایسی ٹٹول جس نے عیاں کر دیا ہے کہ جب تک ہم مادی کو روحانی میں ریشہ گیر نہ مانیں تب تک مادے کی اپنی کوئی حقیقت نہیں بنتی۔ یہ دنیا ہرگز ناپاک نہیں ہے۔ مادہ کی یہ پہناوری روح کو اس کی خودیابی (۵) کا امکان مہیا کرتی ہے۔ رسول اللہ نے بڑے خوبصورت طریقے سے اس کو یوں ادا کیا ہے کہ ساری زمین سجدہ گاہ ہے۔ اسلام کے مطابق حکومت کسی انسانی ادارے کے روپ میں روحانی کیفیت پیدا کرنے کا جتن ہے اور اس لحاظ سے ہر وہ راج ربانی ہے جس کی بنیاد محض غلبہ نہ ہو اور جس کا مقصد مثالی اصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہو۔

سچ تو یہ ہے کہ ترک قوم پرستوں نے مذہب اور ریاست کے جدا جدا ہونے کا تصور یورپ کے سیاسی افکار کی تاریخ سے لیا تھا۔ شروع شروع میں عیسائیت کی بنیاد کسی سیاسی یا تمدنی اکائی کے طور پر نہیں بلکہ معنویت منکر (۶) دنیا میں ایک رہبانی سلسلے کے طور پر رکھی گئی تھی جس کا تمدنی معاملات سے کوئی واسطہ نہیں تھا اور تقریباً تمام باتوں میں اسی لئے اس نے رومی حاکمیت کے آگے سر خم کیا ہوا تھا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جب ریاست کا مذہب عیسائیت ہو گیا تو کلیسا اور ریاست ایک دوسرے کے مقابل دو جدا جدا قوتوں کے روپ میں آن کھڑے ہوئے اور ان میں اختیارات کی حدود کے سلسلہ میں اختتام ناپذیر جھگڑوں کا آغاز ہو گیا۔ اسلام میں ایسا کبھی نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ وہ تو شروع ہی سے ایک تمدنی معاشرہ تھا جس کو قرآن میں سے سیدھے سادے شرعی اصولوں کا مجموعہ مل گیا تھا اور جس طرح وقت نے آگے چل کر بتا دیا ان اصولوں میں بھی بارہ رومی الواح کی طرح تاویل کے ذریعے کھلنے اور بڑھنے کی بڑی گنجائش تھی۔ اسی لئے قوم پرستوں کا ریاستی نظریہ اس لحاظ سے گمراہ کن ہے کہ وہ اس دوئی کی جانب اشارہ کرتا ہے جو اسلام میں ہے ہی نہیں۔

لیکن حزب اصلاح دینی نے اس کے برعکس سعید حلیم پاشا کی سرکردگی میں اس

حقیقت پر زور دیا کہ اسلام مثالیت اور واقعیت کو ہم آہنگ کرنے کا نام ہے اور آزادی، برابری اور ہمدردی کے دائمی اوصاف کے مجموعہ کے طور پر اس کا کوئی وطن نہیں ہے۔ ترکی کے اس وزیراعظم کے نزدیک جس طرح انگریزی ریاضی، جرمن اختر شناسی یا فرانسیسی کیمسٹری، کا کوئی وجود نہیں اسی طرح ترکی، عربی، ایرانی یا ہندی اسلام کا کوئی وجود نہیں۔ جس طرح سائنسی سچائیوں کا کائناتی رنگ قسم قسم کے سائنسی قومی کلچروں کو جنم دیتا ہے اور وہ مل کر تمام انسانی علم کو پیش کرتے ہیں اسی طرح اسلامی اوصاف کا کائناتی رنگ قومی اخلاقی اور سماجی آدرشوں کی رنگا رنگی کو جنم دیتا ہے۔ اس باریک بین مصنف کے مطابق آج کا کلچر جو قومی خود پرستی پر مبنی ہے بربریت ہی کا ایک روپ ہے اور اس حد سے زیادہ بڑھی ہوئی صنعتی ترقی کا نتیجہ جس کے ذریعے لوگ اپنے بنیادی میلانات طبعی کی اور اپنے رجحانات کی پیاس بجھاتے ہیں۔ وہ اس پر بہت کڑھتا ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ اسلام کے اخلاقی اور سماجی آدرشوں کو مقامی رنگ دے کر اور مسلمان قوموں کے اسلام قبول کرنے سے پہلے کے توہمات کے زیر اثر دھیرے دھیرے غیر اسلامی کر دیا گیا ہے۔ آج یہ اصول اسلامی ہونے سے زیادہ ایرانی، ترکی، اور عربی ہیں۔ توحید کے اصول کا گورا سفید ماتھا کفر اور شرک کے غبار سے میلا ہو گیا ہے۔ اسلام کے اخلاقی آدرشوں کا کائناتی اور غیر شخصی رنگ مقامیت تلے دب کر رہ گیا ہے اسی لئے ہمارے پاس ایک ہی راہ رہ گئی ہے کہ اسلام پر سے اس رنگ کو اتار دیا جائے جو سخت تہ کی صورت میں جم چکا ہے اور جس نے زندگی کے بارے میں ایک بنیادی طور پر حرکت دوست انداز نظر کو مفلوج کر کے رکھ دیا ہے اور پھر سے آزادی، برابری اور ہمدردی کے اصلی اوصاف کا کھوج لگایا جائے اور ان کی طبعی سادگی اور آفاقیت کی بنیاد پر اپنے لئے اخلاقی سماجی اور سیاسی آدرشوں کو دوبارہ تعمیر کیا جائے۔ ترکی کے وزیراعظم کے خیالات اس قسم کے ہیں اور آپ کو نظر آ جائے گا کہ سوچ کی اس رہ پر چل کر جو اسلام کی روح کے زیادہ قریب ہے وہ بھی تقریباً اسی نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر حزب وطنی پہنچی تھی۔ یعنی اجتہاد کی آزادی تاکہ آج کی سوچ اور آج کے تجربے کی روشنی میں قانون شریعت کو پھر سے تشکیل کیا جائے۔

آیئے اب ہم یہ دیکھیں کہ بڑی قومی اسمبلی نے اجتہاد کے اس اختیار کو خلافت

کے سلسلے میں کس طرح برتا ہے۔ سنی فقہ کے مطابق امام یا خلیفہ کا تقرر ایک اٹل ضرورت ہے اس ضمن میں پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خلافت کیا کسی ایک ہی شخص کو سونپی جا سکتی ہے ترکی کا اجتہاد کہتا ہے کہ اسلام کی روح کے مطابق خلافت یا امامت لوگوں کی ایک جماعت کو بھی سونپی جا سکتی ہے اور کسی منتخب اسمبلی کو بھی۔ مصر اور ہند کے مذہبی علماء (جہاں تک مجھے معلوم ہے) ابھی تک اس بارے میں خاموش ہیں۔ میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ ترکوں کی رائے صائب ہے اور اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جمہوری طرز حکومت نہ صرف یہ کہ اسلامی روح کے عین مطابق ہے بلکہ نئی قوتوں کے ہوتے ہوئے جو دنیائے اسلام میں اس وقت بے لگام ہیں آج کی ضرورت بھی ہے۔

ترکی کی اس رائے کو سمجھنے کے لئے آیئے ہم ابن خلدون سے رہنمائی حاصل کریں جسے اسلام کا پہلا فلسفی مورخ کہا جاتا ہے۔ اپنی مشہور تصنیف "المقدمہ" میں اس نے اسلام کے اندر عالمگیر خلافت کے بارے میں تین آراء پیش کی ہیں (۱) عالمگیر امامت ایک ربانی ادارہ ہے اور اس لئے اس کا ہونا ضروری ہے (۲) اجتماعی مفاد کے مطابق اسے رد و قبول کیا جا سکتا ہے۔ (۳) اس قسم کے ادارے کی کوئی ضرورت نہیں۔ خارجیوں نے آخری بات کو پلے باندھا تھا۔ اور یوں لگتا ہے کہ جیسے ترک پہلی رائے کی جگہ دوسری کی طرف چل پڑے ہیں۔ معتزلہ کی رائے بھی یہی تھی کہ عالمگیر امامت کا تصور محض وقتی اجتماعی ضرورت کی بناء پر پیش کیا گیا تھا۔ ترکوں کا کہنا ہے کہ اپنی سیاسی سوچ میں ہمیں ماضی کے سیاسی تجربے سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے اور یہ تجربہ غیر مبہم طور پر بتاتا ہے کہ عالمگیر امامت کا تصور عملاً بالکل ناکام رہا ہے۔ یہ اس وقت تک سود مند رہا جب تک اسلامی سلطنت میں دراڑیں نہیں پڑی تھیں۔ لیکن جب سے یہ سلطنت پارہ پارہ ہو گئی ہے اور خود مختار سیاسی حکومتیں جنم لے چکی ہیں یہ تصور کارآمد ہونے سے رہ گیا ہے اور آج کے مسلمانوں کو یکجا کرنے سے قاصر ہے۔ کوئی مفید مقصد پورا کرنا تو ایک طرف رہا آج اس نے حقیقت میں مسلم ریاستوں کو مل بیٹھنے کے قابل نہیں چھوڑا۔ ایران ترکوں سے اس لئے آزردہ ہے کہ خلافت کے معاملہ میں دونوں کے عقائد مختلف ہیں۔ مراکش دونوں سے آنکھ چراتا ہے اور جزیرۃ العرب نے ان سب سے مختلف امنگ پال رکھی ہے۔ یہ سب دراڑیں

اسلام میں اس اقتدار کے نشان محض کی خاطر ہیں جو کبھی کا رخصت ہو چکا ہے۔ بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ کیوں نہ ہم اپنی سیاسی سوچ میں تجربے سے فائدہ اٹھائیں۔ قاضی ابوبکر باقلانی نے خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط کو اڑا نہیں دیا تھا جب تجربے نے تمام حجابات اٹھا دیئے تھے اور قریش سیاسی طور پر شکست کھا کو آئندہ کے لئے اس قابل نہ رہے کہ اسلامی دنیا پر راج کر سکیں۔ صدیوں پہلے ابن خلدون نے بھی اسی قسم کی دلیل دی تھی حالانکہ وہ ذاتی طور پر خلیفہ کے قریشی ہونے پر اعتقاد رکھتا تھا۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ جب قریش کے ہاتھ میں طاقت نہیں رہی تو ہمارے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ کسی ملک میں جو شخص بھی سب سے زیادہ صاحب اختیار ہو اس کو وہاں کا امام مان لیں۔ اس طرح ابن خلدون واقعات کی چپ کروا دینے والی منطق کا دباؤ محسوس کرتا ہوا ایک رائے پیش کرتا ہے جس کو اس بین الاقوامی اسلام کی دھندلی سی تصویر کہا جا سکتا ہے جو آج خاصی واضح نظر آنے لگی ہے۔ آج کے ترک کا میلان کچھ اسی قسم کا ہے۔ تجربے نے جو حقیقتیں اس کی جھولی میں ڈالی ہیں وہ ان ہی کا کہنا مان رہا ہے اور ان فقہ والوں کی علم کلام پر مبنی دلیل بازیوں کے پیچھے پیچھے چلنے کو تیار نہیں ہے جو مختلف قسم کے حالات میں جئے اور سوچیں سوچتے رہے۔ میرے خیال میں ان دلائل کے مزاج کو اگر ٹھیک طرح سمجھا جائے تو یہ ایک ایسے بین الاقوامی آدرش کے پیدا ہونے کا پتا دیتے ہیں جو ویسے تو اسلام کی حقیقی روح ہے لیکن جسے اسلام کی ابتدائی صدیوں کی عرب ملوکیت نے بے دخل کر دیا یا اس پر اپنا منفی سایہ ڈال دیا۔ اس نئے ارمان کی جھلک ہمیں ترکی کے چوٹی کے قوم پرست شاعر ضیاء کے کلام میں صاف نظر آتی ہے جس کے گیت اگسٹس کونٹ کے فلسفہ سے متاثر ہیں اور ترکی کی موجودہ سوچ کو یوں ڈھالنے میں جن کا بہت ہاتھ ہے۔ پروفیسر فشر نے اس کی نظموں کا جرمنی میں ترجمہ کیا تھا۔ ان میں سے ایک نظم کا خلاصہ پیش خدمت ہے:

"اسلام میں صحیح معنوں میں موثر کوئی سیاسی اتحاد پیدا کرنے کے لئے سارے مسلمان ملکوں کو پہلے تو خود مختار ہونا چاہیے اور پھر ان سب کو ایک خلیفہ کے جھنڈے تلے آ جانا چاہیے۔ لیکن کیا سردست ایسا ممکن ہے۔ اگر نہیں تو پھر ہمیں انتظار کرنا چاہیے اور اس عرصہ میں خلیفہ کو چاہیے

کہ وہ اصلاح احوال کرے تاکہ کسی قابل عمل جدید سیاست کی بنیاد رکھی جا سکے۔"

"بین الاقوامی دنیا میں کمزور کا کوئی پرسان حال نہیں ہوتا اور طاقتور کو ہر کوئی سلام کرتا ہے"

ان سطروں سے عیاں ہے کہ آج اسلام کا میلان کس طرف ہے۔ فی الوقت ہر سلمان قوم کو چاہیے کہ وہ اپنے من کی گہرائی میں ڈوب جائے اور سردست اپنے پ ہی کو نگاہ میں رکھے تا آنکہ سبھی طاقتور اور مضبوط ہو کر جمہوریتوں کا ایک توانا قبیلہ بن سکیں۔ قوم پرست سوچنے والوں کے مطابق ایک صحیح اور توانا وحدت اتنی آسان نہیں ہے کہ اسے محض نمائشی طور پر کسی کو خلیفہ بنانے سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ٹھیک طرح اس کا اظہار ایسی آزاد و خود مختار اکائیوں ہی کی کثرت سے ہو سکتا ہے جن کی نسلی رقابتوں کو کسی مشترک روحانی آرزو کے ایک لڑی میں کر دینے والے دھاگے میں پرو کر ہموار و ہم آہنگ کر دیا گیا ہو مجھے یوں لگتا ہے کہ خدا آہستہ آہستہ ہم کو اس سچائی کی طرف لا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قوم پرستی ہے نہ ملوکیت پرستی یہ تو ایک مجلس اقوام ہے جو خود قائم کردہ حدوں کو بھی تسلیم کرتی ہے اور نسلی اختلاف کو بھی۔ لیکن صرف اس لئے کہ ایک دوسرے کی شناخت سہل ہو جائے اس لئے نہیں کہ اس کے ارکان کا سماجی پیش منظر تنگ کر دیا جائے۔

اسی شاعر کی ایک اور نظم "مذہب اور سائنس" ہے جس کا ایک بند اس عام مذہبی انداز پر مزید روشنی ڈالتا ہے جو بتدریج آج کی اسلامی دنیا میں صورت پذیر ہو رہا ہے:

"نسل انسانی کے سب سے بڑے روحانی رہنما کون تھے؟ بلاشبہ وہ پیغمبر تھے اور دوسرے مقدس لوگ۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفہ کو راہ دکھائی ہے اور اسی سے ہی اخلاق و ادب کو ضیاء ملتی ہے لیکن بعد میں مذہب کمزور پڑ جاتا ہے اور اپنے اصلی جوش کو ہاتھ سے کھو بیٹھتا ہے۔ پاک لوگ نہیں رہتے اور روحانی پیشوائی نام کے طور پر ان فقہ کے عالموں کی میراث بن جاتی ہے جن کو راستہ بتانے والا تارا روایت ہے۔ یہ مذہب کو اس راہ پر گھسیٹ لاتے ہیں۔ لیکن فلسفہ کہتا ہے کہ میرا قطبی تارا عقل ہے۔ آپ

دائیں جانب جائیں میں بائیں کو جاؤں گا۔ مذہب اور فلسفہ دونوں انسان کی روح کو اپنی جانب بلاتے ہیں۔ دونوں اس پر اپنا حق جتلاتے ہیں۔"

جب یہ کھینچا تانی چل رہی ہوتی ہے تو تجربے کے بطن سے اثباتی سائنس جنم لیتی ہے اور سوچ کا یہ نوخیز سورما کہتا ہے کہ روایت تو تاریخ ہی کا دوسرا نام ہے اور تاریخ کی منہاج عقل ہے۔ دونوں ایک ہی وضاحت ناپذیر شے کی تاویل کرتے ہیں اور اس تک پہنچنے کے آرزو مند ہیں۔ لیکن وہ شے کیا ہے؟

"کیا وہ روحانیت بھرا دل ہے؟ اگر ایسا ہی ہے تو میری بات پلے باندھ لو کہ مذہب اثباتی سائنس ہے اور اس کا مقصد انسان کے دل کو روحانیت سے بھر دینا ہے"

ان سطروں سے عیاں ہے کہ شاعر نے انسان کی ذہنی نمو کے بارے میں کونٹ کے تین مدارج کے تصور (یعنی الہیاتی پھر مابعد الطبیعیاتی اور پھر سائنسی) کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اسلام کے مذہبی انداز نظر کے مطابق ڈھالا ہے اور مذہب کے بارے میں اس نے جس رائے کا اظہار کیا ہے اس سے ترکی کے تعلیمی نظام میں عربی کے مقام کے بارے میں بھی شاعر کے خیالات کا پتا چلتا ہے وہ کہتا ہے:

"وہ سرزمین جہاں نماز کی اذان ترکی زبان میں گونجتی ہے' جہاں نماز پڑھنے والے اپنے مذہب کا مفہوم سمجھتے ہیں' وہ سرزمین جہاں قرآن ترکی میں پڑھایا جاتا ہے' جہاں ہر آدمی (کیا بڑا اور کیا چھوٹا) خدا کے احکام کو اچھی طرح جانتا ہے اے ترکی کے فرزند! وہ سرزمین تیرا جنم دیس ہے"

اگر مذہب کا مقصد دل کو روحانیت والا کر دینا ہے تو اس کو انسان کی روح میں رچ جانا چاہیے اور شاعر کے مطابق یہ اچھی طرح جب ہی ممکن ہے کہ اس کے روحانیت بھر دینے والے افکار اس کی اپنی مادری زبان کا چولا پہنے ہوئے ہوں۔ ہندوستان میں بہت سے لوگ اس کو ناپسند کریں گے کہ عربی کو بے دخل کر کے ترکی کو اس کی جگہ دے دی جائے۔ آگے چل کر وہ دلائل دیئے جائیں گے جن کو سامنے رکھتے ہوئے شاعر کے اس اجتہاد پر زبردست اعتراضات کئے جا سکتے ہیں۔ اس کے باوجود ماننا پڑتا ہے کہ جس اصلاح کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے اسلام کی گذشتہ

تاریخ میں ایسا بھی نہیں ہے کہ اس کی مثال نہ ملتی ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب اسلامی سپین کے مہدی محمد بن تیومرث بربری کو اقتدار ملا اور اس نے موحدین کی دینی حکومت قائم کی تو ان پڑھ بربریوں کی خاطر اس نے حکم دیا کہ قرآن کا بربری میں ترجمہ کیا جائے' اذان بھی بربری زبان میں دی جائے اور جتنے بھی مذہبی کارندے ہوں سب بربری زبان جانتے ہوں۔

ایک اور بند میں شاعر عورت کے بارے میں اظہار خیال کرتا ہے اور مرد اور عورت کو مساوی ٹھہرانے کے جوش میں وہ اسلام کے اس عائلی قانون میں بنیادی تبدیلیاں دیکھنا چاہتا ہے جس پر فی الوقت عمل کیا جاتا ہے:

"عورت ماں ہے' بہن ہے یا بیٹی ہے۔ میری زندگی کی گہرائیوں میں سے پاکیزہ سے پاکیزہ جذبات کو ابھارنے والی وہی تو ہے۔ پھر میری محبوبہ ہے کہ میرے واسطے سورج ہے' چاند ہے' کوکب ہے۔ وہ ہی مجھے زندگی کی نغمگی کو سمجھنے کے قابل بناتی ہے۔ خدا کا مقدس قانون اس خوبصورت مخلوق کو کس طرح قابل نفرت ہستیاں ٹھہرا سکتا تھا۔ مجھے یقین ہے کہ پڑھے لکھے لوگوں نے قرآن کو سمجھنے میں ٹھوکر کھائی ہے۔"

"قوم اور ریاست کی بنیاد خاندان ہے۔"

"جب تک عورت کی صحیح قدر شناسی نہیں ہوتی قومی زندگی نامکمل رہے گی۔ کنبے کی پرورش میں انصاف سے کام لیا جانا چاہیے"

"اس لئے تین باتوں میں برابری ہونی چاہیے۔ طلاق میں' علیحدگی میں اور وراثت میں۔ جب تک وراثت میں عورت مرد سے نصف سمجھی جائے گی' بیاہ میں اس سے ایک چوتھائی' اس وقت تک نہ خاندان ہی بلند ہو سکے گا اور نہ ہی ملک۔ دوسرے حقوق کے معاملے میں ہم نے انصاف کی عدالتیں کھولی ہوئی ہیں لیکن خاندان کو ہم نے فقیہوں کے رحم و کرم پر چھوڑا ہوا ہے۔"

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم نے عورت کو یوں گرداب میں کیوں چھوڑ دیا ہوا ہے۔ کیا وہ دیس کے لئے کام نہیں کرتی۔ کیا اس کو کسی انقلاب کے ذریعے ہمارے ہاتھ سے اپنے حقوق چھین لینے کے لئے اپنی سوئی کو سنگین

میں بدلنا پڑے گا۔؟

سچ تو یہ ہے کہ آج کی مسلمان اقوام میں سے ترکی ہی عقیدہ پرستی کی گہری نیند سے بیدار ہوا ہے اور خود شناس بنا ہے۔ صرف اسی نے ہی اپنا ذہنی آزادی کا حق منوایا ہے۔ صرف اسی نے خیالی سے حقیقی کی طرف قدم اٹھایا ہے۔ اس اقدام میں زبردست ذہنی اور اخلاقی کشاکش سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ ترکوں کے نزدیک ہر دم متحرک اور وسعت پذیر زندگی کی بڑھتی ہوئی پیچیدگیاں ضروری طور پر نئے حالات پیدا کر دیتی ہیں۔ یہ حالات نئے نقطہ ہائے نظر سامنے لے آتے ہیں اور ضروری ہو جاتا ہے کہ ان اصولوں کی نئی تاویلیں کی جائیں جو اس قوم کے لئے صرف علمی دلچسپی ہی کا سامان ہیں جس کو خبر ہی نہیں کہ معنوی وسعت کا سرور کیا ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ انگریز مفکر ہابس نے اس پہلو پر غور کیا تھا کہ بار بار ایک سے احساسات و افکار سے واسطہ پڑنا ایسا ہی ہے جیسے احساسات و افکار سے بالکل تہی دست ہو جانا۔ آج کے مسلمان ممالک میں سے بیشتر کا یہی حال ہے۔ وہ عملاً علمی لحاظ سے پرانی قدروں کی مالا جپ رہے ہیں۔ لیکن ترک نئی قدروں کو جنم دینے کی راہ پر چل پڑے ہیں۔ وہ بڑے تجربوں میں سے گزرے ہیں۔ ان تجربوں نے اس کے اعماق جاں کو اس پر منکشف کر دیا ہے۔ اس کے اندر زندگی حرکت کرنے' بدلنے اور وسعت پذیر ہونے لگی ہے۔ نئی آرزوؤں کو جنم دیتے ہوئے ' نئی مشکلات کو سامنے لاتے ہوئے اور نئی تاویلوں کی راہ پر ڈالتے ہوئے۔ آج اس کے سامنے یہ سوال ہے کہ کیا اسلامی قانون میں ارتقاء کی صلاحیت ہے ؟ یہ سوال جلد ہی دوسرے مسلمان ممالک کے سامنے آئے گا اس کا جواب دینے کے لئے بڑی ذہنی جدوجہد کی ضرورت ہو گی اور مجھے یقین ہے کہ اس کا اثبات ہی میں جواب دیا جائے گا۔ بشرطیکہ اسلامی دنیا اس کو حضرت عمر والے جذبے کے ساتھ ہاتھ میں لے۔ اسلام کے اندر وہ پہلے پارکھ تھے اور اپنی سوچ سے کام لینے والے جنھوں نے رسول خدا کے آخری لمحوں میں یہ یادگار الفاظ کہنے کی اخلاقی جرات دکھائی تھی کہ "ہمارے لئے کتاب اللہ ہی کافی ہے"

عہد حاضر میں اسلام کے اندر آزاد خیالی کی جو لہر اٹھی ہے ہم اس کا دل سے سواگت کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اسلام میں آزاد خیالی کا ظہور اسلامی تاریخ کے لئے بڑے نازک وقت سے بھی عبارت ہے کہ آزاد خیالی

انتشار پیدا کرنے والی قوت کا کام دینے کا رجحان بھی رکھتی ہے اور اندیشہ ہے کہ اس نسل پرستی کے ساتھ مل کر جو آج کل مسلمانوں کے اندر اس قدر شدت کے ساتھ کام کرتی نظر آ رہی ہے کہ ماضی میں اس کی مثال نہیں ملتی اس وسیع انسانی انداز نظر کو نابود ہی نہ کر دے جو مسلمانوں کو مذہب سے ودیعت ہوا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی اصلاح کار جب ان کے نوخیز جذبے پر کوئی عناں گیری نہ ہو تو آزاد خیالی کے جوش میں اصلاح کی جائز حدیں ہی پار کر جائیں۔ آج ہم اس دور میں گزر رہے ہیں جس میں سے یورپ پروٹسٹنٹ انقلاب کے وقت گزرا تھا اور لوتھر کی تحریک کی اٹھان سے اور اس کے نتیجے سے جو سبق ملا تھا اسے بھولنا نہیں چاہیے۔ تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ یورپ میں دینی اصلاح کی تحریک بنیادی طور پر ایک سیاسی تحریک تھی اور وہاں اس کا مجموعی اثر یہ پڑا کہ عیسائیت کے آفاقی اخلاق کو آہستہ آہستہ قومی اخلاق نے بے دخل کر دیا۔ اس رجحان کا نتیجہ ہم نے یورپ کی جنگ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا ہے۔ جس نے اخلاقیات کے دو متضاد (۷) نظاموں میں قابل عمل سمجھوتہ تو کیا کروانا تھا ہاں یورپ کے حالات کو پہلے سے بھی خراب ضرور کر دیا ہے۔ آج اسلامی دنیا کے قائدین کا فرض ہے کہ یورپ میں جو کچھ ہوا ہے اس کی روح کو سمجھیں اور پھر اپنے آپ کو بے عنان نہ ہونے دیتے ہوئے ایک معاشرتی نظام حکومت کے طور پر اسلام کے حقیقی مقاصد کو ٹھیک طرح پہچانتے ہوئے آگے بڑھیں۔

عہد حاضر میں اسلام کے اندر اجتہاد کا آغاز کہاں سے ہوا اور اس نے کیا کام انجام دیا اس کا کچھ نہ کچھ تصور میں نے آپ کے سامنے پیش کر دیا ہے۔ اب میں اس جانب چلتا ہوں کہ کیا شریعت اسلامی کا ڈھانچہ اور اس کی تاریخ اس کی گواہی دیتے ہیں کہ اس کے اصولوں کی کوئی تازہ تاویل بھی ممکن ہے۔ یعنی میں یہ سوال اٹھانا چاہتا ہوں کہ کیا شریعت اسلامی میں ارتقائی صلاحیت ہے۔ اسلامی الہیات اور فلسفے کے بارے میں بون یونیورسٹی کے سامی لسانیات کے پروفیسر ہارٹن نے بھی یہی سوال اٹھایا ہے۔ اور خالص مذہبی سوچ کے دائرے کے اندر مسلمان سوچنے والوں نے جو کام کیا ہے اس پر غور کرتے ہوئے وہ بتاتا ہے کہ اسلام کی تاریخ کو بجا طور پر دو واضح قوتوں کا بتدریج ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا' ایک دوسرے سے مفاہمت کرنا

اور ایک دوسرے میں گہرائی پیدا کرنا کہا جا سکتا ہے۔ ایک جانب آریائی کلچر اور عجم کا عنصر تھا تو دوسری جانب سامی مذہب اور مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی انداز نظر کو اس کلچر کے عناصر کے مطابق ڈھال لیا ہے جو آس پاس کی اقوام سے ان کی جھولی میں پڑا۔ ہارٹن کا کہنا ہے کہ ۸۰۰ء سے لے کر ۱۱۰۰ء تک اسلام کے اندر کم سے کم ایک سو الہیاتی نظام ابھرے اور یہ حقیقت ہی اس کا بہت بڑا ثبوت ہے کہ فکر اسلامی میں کتنی لچک ہے اور ہمارے دور اول کے سوچنے والوں نے اس عمل کو بڑے تسلسل کے ساتھ جاری رکھا۔ اس طرح مسلم ادب اور افکار کا گہرا مطالعہ کرنے سے ہارٹن کو جو کچھ حاصل ہوا اسے سامنے رکھتے ہوئے یہ یورپی مستشرق اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ "اسلام کے مزاج میں اس قدر وسعت ہے کہ عملاً اس کی کوئی حد نہیں ہے الحادی افکار سے ادھر ادھر اس نے آس پاس کی قوموں کے تمام قابل قبول تصورات جھولی میں ڈال لئے ہیں اور ان کو اپنی منشاء کی مخصوص ارتقائی راہ پر ڈالا ہے"

اسلام کا یہ انجذابی مزاج اس کے فقہ کے دائرے میں اور بھی نمایاں ہے اور اسلام کے ایک ولندیزی عالم پروفیسر ہرگرون ژے کا کہنا ہے کہ "جب ہم محمدیؐ قانون کی نمو کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ہر دور کے عالم چھوٹی چھوٹی باتوں پر ایک دوسرے پر کفر کے فتوے لگاتے رہے ہیں اور دوسری طرف وہی لوگ اپنے اسلاف کے اسی قسم کے جھگڑوں جھگڑوں کو ہموار کرنے کی سعی کرتے رہے ہیں. اور اس معاملہ میں ایک دوسرے کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تعاون کا ثبوت دیتے رہے ہیں" اسلام کا مطالعہ کرنے والے عصری اروپائیوں کے یہ خیالات اس بات کو پوری طرح واضح کر دیتے ہیں کہ پھر سے حیات تازہ حاصل ہو جانے پر اسلام کے مزاج کی داخلی ہمہ گیری، ہمارے عالموں کے کٹر لکیر کے فقیر ہونے کے باوجود اپنا آپ منوا کر رہے گی اور مجھے کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسلام کے اس کثرت سے لکھے گئے فقہی ادب کا گہرا مطالعہ، جدید نقاد کو اس سطحی سی رائے کے اثر سے نجات دلا دے گا کہ شرع اسلامی جامد ہو کر رہ گئی ہے اور اس میں ارتقاء کی صلاحیت نہیں ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے ملک کے پرانے خیال کے مسلمان اس کے لئے آمادہ نہیں ہیں کہ فقہ پر تنقیدی بحث کی جائے۔ بہتوں کو یہ بات بری لگے گی اور فرقہ وارانہ بحثیں جاگ اٹھیں گی۔ اس کے باوجود ہمارے سامنے جو مسئلہ ہے اس کے

متعلق میں کچھ باتیں کرنے کی جرات کرتا ہوں۔
(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ شروع سے لے کر تقریباً عباسیوں کے ابھرنے تک قرآن کے سوا کوئی تحریری اسلامی شرع موجود نہیں تھی۔
(۲) دوسری قابل توجہ بات یہ ہے کہ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں فقہ اور قیاس شرعی کے کم سے کم انیس دبستان ابھرے۔ صرف یہی ایک بات یہ ظاہر کر دینے کے لئے کافی ہے کہ کس طرح ہمارے قدیم فقہا لگاتار اس کوشش میں لگے رہے کہ تہذیب نامیہ کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔ جوں جوں مزید فتوحات ہوتی گئیں اور اس کے ساتھ اسلام کا انداز نظر کشادہ ہوتا گیا یہ پہلے فقیہہ زیادہ وسعت نظر سے کام لینے پر مجبور ہو گئے۔ اسلام کے دائرے میں آنے والی نئی اقوام کی عادتوں اور رہن سہن کی مقامی حالتوں کا مطالعہ ان کے لئے ناگزیر ہو گیا۔ فقہ کے مختلف دبستانوں کا اس وقت کی سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں گہرا مطالعہ کرنے سے کھل جاتا ہے کہ وہ آہستہ آہستہ تاویل کے معاملہ میں اپنی کوششوں کے اندر استخراج سے استقرا کی طرف آتے گئے
(۳) تیسری بات یہ ہے کہ جب ہم فقہ محمدی کے چاروں مسلمہ سرچشموں کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان بحثوں کو دیکھتے ہیں جو ان کے حوالے سے پیدا ہو گئیں تو اس وقت ہمارے ان مسلمہ دبستانوں کی مفروضہ بے لچکی غائب ہو جاتی ہے اور مزید ارتقاء پذیری کا امکان بالکل عیاں ہو جاتا ہے۔ آیئے اختصار کے ساتھ ان سرچشموں پر گفتگو کریں۔

(۱) قرآن ---- اسلامی شرع کا پہلا سرچشمہ قرآن ہے۔ لیکن یہ کوئی مدنیت سے متعلق قوانین کا مجموعہ نہیں ہے اور اس کا بڑا مقصد جس طرح میں پہلے بتا چکا ہوں یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے اپنے تعلقات کے سلسلے میں زیادہ اونچا شعور بیدار کیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ قرآن فقہی قسم کے بھی کچھ موٹے موٹے قوانین اور اصول پیش کرتا ہے۔ خصوصاً وہ جن کا تعلق خاندان یعنی سماجی زندگی کی حقیقی بنیاد سے ہے۔ لیکن ان اصولوں کو کیوں وحی کا حصہ بنا دیا گیا جس کا بنیادی مقصد انسان کی بلند تر زندگی ہے۔ اس کا جواب عیسائیت کی تاریخ میں ملتا

ہے جو اس شریعت پرستی کی اس روح کے خلاف ایک زبردست ردعمل کے طور پر ابھری تھی جس کا اظہار یہودیت میں ہوا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ آخرت کو اپنا آدرش بنا کر وہ اس زندگی میں روحانیت کی رنگ آمیزی کرنے میں کامیاب ہو گئی لیکن اس کے اندر انسان کے صرف اپنی ذات کو سنوارنے کا رجحان اس قدر و قیمت کو نہ پہچان سکا جو انسانوں کے معاشرتی تعلقات کی بوقلمونی میں پوشیدہ تھی۔ ناؤ من اپنی کتاب "مباحثات دینی" میں لکھتا ہے کہ "قدیم عیسائیت نے ریاست' قانون' تنظیم اور پیداوار کی نگہداری کو کوئی اہمیت نہ دی تھی۔ انسانی معاشرہ کن حالات میں سے گزر رہا ہے اس نے کبھی ادھر توجہ ہی نہیں کی"۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ "اسی لئے ہم یا تو ریاست والا جوآ ہی اتار پھینکنے کی طرف چل پڑتے ہیں اور اس طرح دانستہ اپنے آپ کو نراج کی گرفت میں دے دیتے ہیں یا یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اپنے مذہبی عقیدہ کے ساتھ ساتھ کوئی الگ سیاسی عقیدہ بھی اپنا لیا جائے" قرآن اسی لئے ضروری خیال کرتا ہے کہ مذہب اور ریاست کو اور اخلاق اور سیاست کو ایک ہی وحی میں اسی طرح باہم رکھے جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب ری پبلک (یعنی جمہوریت) میں کیا ہے۔

البتہ اس سلسلہ میں قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ قرآن کا انداز نظر حرکت پسند ہے۔ اس کی ابتدا اور اس کی تاریخ کے متعلق میں تفصیل سے گفتگو کر چکا ہوں۔ عیاں ہے کہ اس طرح کا انداز نظر رکھتے ہوئے اسلام کی پاک کتاب ارتقاء کے خیال کے خلاف نہیں جا سکتی تھی لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی محض بدلتے جانا ہی نہیں ہے۔ اس کے اندر اپنے آپ کو علی الحال رکھنے کے عناصر بھی موجود ہیں۔ اپنے تخلیقی عمل سے لطف اندوز ہوتے ہوئے اور اپنی قوتوں کو زندگی کے نئے مناظر کی دریافت میں سدا مصروف رکھتے ہوئے انسان پر جیسے جیسے اس کا اپنا آپ منکشف ہوتا جاتا ہے اس میں ناراحتی سی پیدا ہونے لگتی ہے آگے کو بڑھتے ہوئے وہ اپنے ماضی کی طرف نگاہ کئے بغیر نہیں رہ سکتا اور اپنی داخلی وسعت پذیری سے جھجکتا جھینپتا ہوا آنکھ ملاتا ہے۔ انسان کی آگے کو بڑھتی ہوئی روح کو وہ قوتیں پابزنجیر کرتی ہیں جو مخالف سمت کو جاتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں ہم اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ زندگی اپنی پیٹھ پر اپنے ماضی کا بوجھ اٹھائے ہوئے چلتی ہے اور کسی بھی سماجی تبدیلی کے متعلق

کوئی نظریہ قائم کرتے ہوئے تبدیلی گوارا نہ کرنے والی قوتوں کی اہمیت اور ان کے عمل دخل کی جانب سے آنکھ بند نہیں کی جا سکتی۔ قرآن کی بنیادی تعلیم کے بارے میں اس قسم کی متوازن بصیرت کے ساتھ ہی آج کی عقل پرستی کو ہمارے موجودہ اداروں پر نظر ڈالنی چاہیے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو یکسر نظرانداز نہیں کر سکتی کیونکہ اس کے ماضی ہی نے اس کو حالیہ ٹاک نقشہ دیا ہوتا ہے اور اسلام کی طرح کے معاشرہ کے اندر سابقہ اداروں پر نظرثانی کرنے کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے اور اصلاح کا بیڑا اٹھانے والے کی ذمہ داری اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اپنے مزاج کے لحاظ سے اسلام علاقائی نہیں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک دوسرے سے مختلف نسلوں کی رنگارنگی میں سے اپنے ماننے والے حاصل کر کے بالاخر ساری انسانیت کو باہم ایک کر دینے کے لئے کوئی نمونہ تیار کر دیا جائے اور پھر اسٹموں کے اس مجموعہ کو اپنے آپ کا شعور رکھنے والی قوم میں بدل دیا جائے۔ یہ کوئی آسان کام نہیں تھا۔ اس کے باوجود اسلام اپنے اچھی طرح غور و فکر کر کے استوار کئے گئے اداروں کے ذریعے رنگ و نسل کے اختلافات رکھنے والے لوگوں میں مشترک ارادہ اور مشترک ضمیر سے ملتی جلتی سی چیز پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ایسے معاشرہ کے ارتقاء میں سماجی طور پر نقصان نہ پہنچانے والے ان اصولوں کا بے تغیر رہنا بھی زندگی میں اپنی ایک اہمیت رکھتا ہے جن کا تعلق کھانے پینے سے اور پاک و ناپاک سے ہے کیونکہ اس سے معاشرہ کے اندر ایک خاص قسم کی داخلی خوبی پیدا ہو جاتی ہے اور وہ داخلی اور خارجی ہم آہنگی بھی حاصل ہو جاتی ہے جو انتشار کی ان قوتوں کا تریاک بنتی ہے جو ہمیشہ بھان متی کے کنبے جیسے معاشرہ میں بظاہر دبا دبا سا ہوتا ہے اسی لئے ان اداروں کی پرکھ کرنے والے کو آمادہ کار ہونے سے پہلے اس طرف اچھی طرح دھیان دینا چاہیے کہ اسلام کے اندر جس قسم کے معاشرتی تجربہ کئے لئے گنجائش رکھی گئی ہے اس کا منشاء کیا ہے۔ ان اداروں کی ظاہری ساخت کی طرف بھی نگاہ ڈالنا ضروری ہے۔ اس خیال سے نہیں کہ ان سے کسی ایک ملک کو کیا سماجی نفع یا نقصان پہنچ سکتا ہے بلکہ اس عظیم مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے جو بتدریج نسل انسانی کی زندگی میں مجموعی طور پر صورت پذیر ہو رہا ہے۔

قرآن میں شرعی اصولوں کی بنیاد کی جانب آئیں تو پوری طرح عیاں ہو جاتا ہے

کہ انسانی سوچ اور قانون سازی کے کاروبار کے لئے کوئی گنجائش نہ چھوڑنا تو کجا ان اصولوں کی اپنی پہنائی ہی اسقدر ہے کہ وہ خود ہی انسانی سوچ کو بیدار کرنے کی نقیب بن جاتی ہے۔ ہمارے فقہائے ان بنیادی اصولوں کی مدد سے ہی فقہ کے بہت سے دبستان قائم کئے تھے اور اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ سماجی اور سیاسی قوت کی حیثیت سے اسلام کی تقریباً آدھی کامرانیاں انہیں عالموں کی شرعی بصیرت کا نتیجہ تھیں۔ فان کریمر کہتا ہے کہ "رومیوں کے بعد عربوں کے سوا کوئی قوم یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ اس کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہوا کوئی نظام ہے" اور وہ نظام کتنے بھی مکمل کیوں نہ کہے جائیں آخر ہیں تو انفرادی تاویلیں اور اسی لئے آخری اور قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتیں۔ میں جانتا ہوں کہ مسلمان علماء اسلامی فقہ کے زیادہ مروج دبستانوں کے قطعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ پھر بھی وہ یہ کبھی نہیں کر سکتے کہ کامل اجتہاد کے ممکن ہونے کا اصولی طور پر انکار کر دیں۔ میں نے ان اسباب کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے خیال میں علما کے اس رویہ کے ذمہ دار بنے۔ لیکن اب حالات بدل چکے ہیں۔ آج اسلامی دنیا کا ان نئی قوتوں سے سامنا ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان کا اثر بھی قبول کر رہی ہے جن کو فکر انسانی میں غیر معمولی اضافے نے ہر طرف بے لگام کر ڈالا ہے اور مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہم اس رویئے کو گلے لگائے رکھیں۔ ہمارے دبستانوں کے بانیوں نے کب یہ دعویٰ کیا تھا کہ ان کی دلیلیں اور تاویلیں کمی بیشی سے بالا ہیں۔ آزاد خیال مسلمانوں کی موجودہ نسل کا یہ دعویٰ میرے خیال میں بجا ہے کہ وہ اپنے تجربوں اور آج کل کی زندگی کے بدلے ہوئے حالات کی روشنی میں فقہ کے بنیادی اصولوں کی پھر سے تاویل کر سکتے ہیں۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق کا آگے کو بڑھتا ہوا سلسلہ ہے ضروری ٹھہرا دیتی ہے کہ ہر نسل کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنے اسلاف سے رائے لے کر لیکن ان کی ضد مانے بغیر اپنی گرہیں آپ کھولیں۔

یہاں آپ مجھے ترکی شاعر ضیا کی ضرور یاد دلائیں گے جس کا میں نے ابھی ابھی حوالہ دیا ہے۔ آپ پوچھیں گے کہ مرد عورت کی جس برابری کا مطالبہ اس نے طلاق، علیحدگی اور وراثت کے بارے میں کیا تھا کیا فقہ اسلامی میں اس کی گنجائش ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ ترکی میں عورتوں کی بیداری نے یہ مطالبے پیدا کر دیئے یا نہیں جن کو

بنیادی اصولوں کی نئی تاویل کئے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ پنجاب میں جیسا کہ ہر ایک جانتا ہے ایسی مثالیں ضرور ہیں کہ مسلمان عورت کو نہ بھاتے خاوندوں سے دامن چھڑانے کے لئے مرتد ہونا پڑا۔ تبلیغی ہونے کا دعویٰ کرنے والے کسی مذہب کے لئے اس سے زیادہ کون سی چیز اس کے مقصد سے بعید ہو سکتی ہے۔ فقہ کا مشہور اندلسی عالم امام شاطبی اپنی کتاب "الموافقات" میں لکھتا ہے کہ "اسلامی شریعت کا مقصد پانچ چیزوں کی حفاظت ہے۔ دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی"۔ اس معیار سے کام لیتے ہوئے میں پوچھنے کی جسارت کرتا ہوں کہ "ہدایہ" میں مرتد ہونے کے بارے میں جو قانون دیا گیا ہے اگر اس پر عمل درآمد ہو تو اس ملک میں کیا دین کے مفاد کی نگہبانی کی جا سکتی ہے؟ ہندوستان میں مسلمانوں کے حد سے زیادہ لکیر کے فقیر ہونے کے باعث یہاں کی عدالتیں مجبور ہیں کہ ان کتابوں سے ادھر ادھر نہ ہوں، جن کو معیاری کہا جا سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہاں لوگ تو حرکت میں ہیں لیکن فقہ وہیں کی وہیں ہے۔

جہاں تک ترک شاعر کے مطالبے کا تعلق ہے مجھے یہ شبہ ہے کہ اسے اسلام کے عائلی قانون کی زیادہ خبر نہیں ہے اور وہ وراثت کے بارے میں قانون قرآنی کی اقتصادی اہمیت کو نہیں سمجھ سکا۔ شرع اسلامی میں نکاح ایک معاشرتی سمجھوتہ ہے۔ نکاح کے وقت عورت چاہے تو خاوند کے طلاق دینے کے اختیار کو خاص شرائط کے ماتحت اپنے ہاتھ میں رکھ سکتی ہے اور اس طرح خاوند کے ساتھ طلاق لینے دینے کے معاملے میں مساوی سطح پر آ سکتی ہے۔ قانون وراثت کے بارے میں شاعر نے جس اصلاح کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ایک مغالطے پر مبنی ہے۔ شرعی طور پر برابر برابر حصہ نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شریعت مردوں کو عورتوں سے اونچا سمجھتی ہے۔ اس قسم کا خیال تو اسلام کے مزاج ہی کے برعکس ہے۔ قرآن تو کہتا ہے کہ عورتوں کے کچھ حقوق مردوں پر ہیں اور اسی طرح مردوں کے کچھ حقوق عورتوں پر ہیں۔ (۲ : ۲۲۸) بیٹی کا حصہ اس لئے کم نہیں رکھا گیا کہ اس میں کوئی کمی ہے بلکہ ان سہولتوں کو سامنے رکھتے ہوئے جو مالی طور پر اس کو حاصل ہوتی ہیں اور جس سماجی ڈھانچے کا وہ ایک ضروری حصہ ہے اس میں اس کے مقام کا خیال رکھتے ہوئے ایسا کیا گیا ہے۔ سماج کے بارے میں شاعر کی اپنی تھیوری کے مطابق بھی وراثت کا دستور مال

و دولت کی تقسیم میں واحد عامل نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ اسی مقصد کو پیش نظر رکھنے والے دیگر عوامل میں سے ایک ہے۔ بیٹی شرع محمدیؐ کے مطابق اس جائیداد کی پوری اور تنہا مالک ہوتی ہے جو اس کو باپ سے یا خاوند سے بیاہ کے موقعہ پر ملتی ہے اور اسی طرح وہ اس حق مہر کی بھی تنہا مالک ہوتی ہے جو معجل بھی ہو سکتا ہے اور اس کی رضامندی سے غیر معجل بھی اور جس کی جگہ وہ مہر کی ادائیگی تک خاوند کی کل جائیداد کی مالک ہوتی ہے۔ ادھر زندگی بھر اس کی ضرورتیں پوری کرتے رہنے کی ذمہ داری خاوند کے سر پر ہوتی ہے۔ اس پہلو سے وراثت کے قانون کی جانچ کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بیٹوں اور بیٹیوں کی مالی حالت میں کوئی زیادہ فرق نہیں رہ جاتا اور اصل میں ان بظاہر نا برابر شرعی حصوں کے ذریعے شریعت وہ مساوات پیدا کر دیتی ہے جس کا ترک شاعر مطالبہ کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ قرآن کے وراثتی قانون کو جن اصولوں پر استوار کیا گیا ہے اور فان کریمر جس کو شرع محمدیؐ کی وہ شاخ قرار دیتا ہے جس کی مثال کہیں نہیں ملتی مسلمان فقہا نے اس کی طرف اس قدر دھیان نہیں دیا جس قدر کہ دینا چاہیے تھا۔ آج کے سماج کے اندر جو طبقاتی جنگ بری طرح چھڑی ہوئی ہے اس سے ہمیں سبق لینا چاہیے۔ موجودہ اقتصادی زندگی میں جس انقلاب کے آنے کا شور بلند ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اگر ہم اپنے قانون کا مطالعہ کریں تو عیاں ہو جاتا ہے کہ ان بنیادی اصولوں میں ابھی کئی پہلو ایسے ہیں جن کی طرف ہمارا دھیان گیا ہی نہیں اور جن سے ہم ان اصولوں کی دانش پر از سر نو ایمان لاتے ہوئے کام لے سکتے ہیں۔

(ب) حدیث: شرع محمدیؐ کا دوسرا بڑا سرچشمہ احادیث نبویؐ ہیں کیا اب اور کیا پہلے ان کے بارے میں بہت بحثیں ہو چکی ہیں۔ ان کے آج کے نقادوں میں سے پروفیسر گولڈ تسہر (۸) نے تاریخ کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنے کے جدید اصولوں کی روشنی میں احادیث کی گہری پڑتال کی ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ عمومی طور پر وہ قابل اعتماد نہیں ہیں ایک اور یورپی مصنف مسلمانوں کے کسی حدیث کے اصلی یا وضعی ہونے کی پہچان کرنے والے طریقوں کا معائنہ کرنے کے بعد غلطی کے اصولی امکانات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچا ہے آخر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ اوپر جو باتیں کہی گئی ہیں وہ نظری امکانات کو پیش کرتی ہیں۔ رہا یہ سوال کہ کہاں تک وہ

ممکنات ہو کر رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ کہاں تک اصل حالات اس قسم کی ہو سکنیوں سے کام لینے کی جانب لے جانے والے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی تعداد نسبتاً" تھوڑی تھی اور ساری احادیث کے بہت کم حصے پر اس کا اثر بھی پڑا۔ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ احادیث کے وہ مجموعے جن کو مسلمان معتبر سمجھتے ہیں اسلام کی اٹھان اور ابتدائی دور میں اس کی پیش رفت کے قابل اعتماد ریکارڈ ہیں (۹) ۔"

لیکن اپنے آج کے مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے ہمیں خالص شرعی رنگ ڈھنگ والی احادیث کو ان احادیث سے الگ کرنے کی ضرورت ہے جن کا شرع سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اول الذکر کے بارے میں ایک بڑا اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کہاں تک ان میں اسلام سے پہلے کے وہ عربی معمولات موجود ہیں جن کو بعض صورتوں میں جوں کا توں رہنے دیا گیا ہے اور بعض میں رسول اللہ نے تبدیلی کی۔ یہ کھوج لگانا بہت مشکل کام ہے کیونکہ ہمارے متقدمین اہل قلم نے اسلام سے پہلے کے رسم و رواج کا ہر بار حوالہ نہیں دیا اور اب یہ کھوج بھی نہیں لگایا جا سکتا کہ جن معمولات کو رسول اللہ نے بول کر ٹھیک کہہ دیا یا ان کے خلاف کچھ نہ کہا وہ سدا عمل کرنے کے لئے تھے کہ نہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس معاملہ میں ذہن کو منور کر دینے والی بحث کی ہے اور میں اس کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق تعلیم دینے کا پیغمبری طریقہ یہ ہے کہ عام طور پر جس قوم کی طرف کوئی پیغمبر شریعت دے کر بھیجا جاتا وہ اس کی عادات کا اس کے طور طریقوں کا اور بعض مخصوص باتوں کا خاص طور پر خیال رکھتا البتہ جو پیغمبر ہمہ گیر اصول لے کر آتا وہ نہ تو جدا جدا قوموں کے لئے جدا جدا اصول لا سکتا تھا اور نہ ان کو اجازت دیتا تھا کہ اپنے لئے آپ ہی وہ کرداری آداب وضع کر لیں۔ وہ یہ کرتا کہ ایک خاص قوم کو رستہ دکھا دیتا اور اس قوم سے عالمگیر شریعت کی تشکیل کے لئے مرکزہ کے طور پر کام لیتا۔ یوں کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا جو ساری انسانیت کی معاشرتی زندگی کی تہ میں ہوتے ہیں اور جو قوم اس وقت سامنے ہوتی ہے اس کی منفرد عادات کی روشنی میں ان کا مخصوص صورتوں میں اطلاق کرتا۔ اس اطلاق سے جو احکام پھوٹتے ہیں مثلاً جرموں کی سزا دینے کے بارے میں قوانین وہ کسی حد تک اسی قوم کے لئے مخصوص کئے گئے ہوتے

ہیں لیکن چونکہ ان پر عمل درآمد اصل مقصد نہیں ہوتا اس لئے آنے والی نسلوں پر وہ اسی شدت سے نافذ نہیں کئے جا سکتے۔ شاید اسی کو مد نظر رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہ نے جن کو اسلام کے آفاقی انداز کی خوب پہچان تھی ان حدیثوں کو ایک لحاظ سے بالکل نہیں برتا تھا اور استحسان کا اصول اپنایا تھا جس کی بناء پر یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ قانونی فکر آرائی میں اصل حالات کا گہرا مطالعہ کیا جائے۔ یہ بات ان نیتوں پر مزید روشنی ڈالتی ہے جن کے زیر اثر شرع محمدیؐ کے اس ماخذ کے بارے میں (امام) ابو حنیفہ نے یہ رویہ اپنایا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے حدیثوں سے استفادہ نہیں کیا تھا کہ ان دنوں احادیث کا کوئی مصدقہ مجموعہ نہیں تھا پہلی بات تو یہ ہے کہ ایسا کہنا حقیقت کے خلاف ہے کیونکہ عبدالمالک اور زہری کے مجموعے امام موصوف کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے تیار ہو گئے تھے اور اگر ہم فرض کر ہی لیں کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے تھے یا یہ کہ ان میں قانونی رنگ کی حدیثیں کوئی نہیں تھیں تو بھی امام ابوحنیفہ، مالک اور احمد بن حنبل کی طرح جو ان کے بعد ہوئے ہیں آپ اپنا ایک مجموعہ تیار کر سکتے تھے بشرطیکہ وہ اس کو ضروری خیال کرتے۔ مجموعی طور پر امام ابوحنیفہ کا قانونی حوالے کی احادیث کے بارے میں رویہ میرے خیال میں تو بالکل معقول ہے اور اگر آج کی آزاد خیالی اس کو زیادہ مناسب خیال کرتی ہے کہ قانون کے ماخذ کے طور پر اس سے بالکل ہی کام نہ لے تو وہ سنی مسلمانوں میں شرع محمدیؐ کے سب سے بڑے حامیوں ہی میں سے ایک کی راہ اختیار کرے گی۔ اس حقیقت سے البتہ انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حدیث پرستوں نے شرع میں فکر مجرد کی طرف میلان رکھنے کے برعکس ہر مسئلہ کو اس کے حالات کی روشنی میں سوچنے کی اہمیت پر زور دے کر شرع اسلامی کی بہت بڑی خدمت کی ہے اور اگر احادیث کا مزید بصیرت سے مطالعہ کیا جائے اور اسی انداز سے جس میں رسول خدا اپنی وحی کی تاویل کرتے تھے تو شاید قرآن میں دیئے گئے شرعی اصولوں کی زندگی میں اہمیت کو سمجھنے میں ہمیں اور مدد مل جائے۔ ہم بنیادی اصولوں کی باز تعبیری کے قابل جبھی ہو سکتے ہیں کہ زندگی میں ان کی اہمیت کو پہلے اچھی طرح سمجھ لیں۔

(ج) اجماع: فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے خیال میں اسلام کے اندر سب سے اہم فقہی نکتہ یہی ہے۔ لیکن بڑی عجیب بات یہ ہے کہ یہی اہم نکتہ

اسلام کے اوائل میں بڑی علمی بحثوں کا دروازہ کھول دینے کے باوجود عملی طور پر ایک تصور سے آگے نہ بڑھ سکا اور کسی اسلامی ملک میں اس نے ایک مستقل ادارے کا روپ اختیار نہ کیا۔ شاید اس کا ایک مستقل شرعی ادارہ میں بدل جانا اس قسم کی مطلق العنانی کے سیاسی مقاصد کے خلاف جاتا تھا جو اسلام میں چوتھے خلیفہ کے جلد بعد پیدا ہو گئی تھی۔ میرے خیال میں اموی اور عباسی دونوں خلفاء کی اغراض کے لئے یہ بات خوش آئند تھی کہ اجتہاد کی طاقت صرف مجتہدوں کے پاس رہنے دی جائے اور کسی مستقل اسمبلی کی تشکیل کی حوصلہ افزائی نہ کی جائے جو ممکن ہے کسی وقت ان سے زیادہ طاقتور ہو جائے۔ اس کے باوجود یہ دیکھ کر تسلی ہوتی ہے کہ نئی عالمی قوتوں کا دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربے اسلامی ذہن پر اجماع کے تصور کی اہمیت اور اس کے امکانات کے نقوش کو گہرا کرتے چلے جا رہے ہیں۔ جمہوری روح کا پیدا ہونا اور مسلمان ملکوں میں آہستہ آہستہ قانون ساز اسمبلیوں کا بنتے جانا پیش رفت کے لئے بہت بڑا اقدام ہے۔ اجتہاد کے اختیار کا فقہی دبستانوں کے شخصی نمائندوں کے ہاتھ سے نکل کر ایک مسلم قانون ساز اسمبلی کے ہاتھ میں چلا جانا ہی ایک دوسرے کے مخالف ٹولوں کے پیدا ہو جانے کے باعث آج کی دنیا میں اجماع کی ایک ممکن صورت رہ گئی ہے اور اسی طرح ہی وہ لوگ جن کو معاملہ فہمی کا جوہر ملا ہوا ہو قانونی بحثوں میں حصہ لینے کا حق پا سکیں گے۔ صرف اس طرح ہم اپنے نظام قانون میں محو خواب روح حیات کو بیدار کر کے اسے کچھ کرنے کے قابل کر سکتے ہیں اور اسے کوئی ارتقائی انداز نظر دے سکتے ہیں۔ ہندوستان میں کوئی شبہ نہیں کہ مشکلات پیدا ہوں گی کیونکہ کہا نہیں جا سکتا کہ ایک غیر اسلامی قانون ساز اسمبلی کو بھی اجتہاد کا اختیار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

لیکن اجماع کے بارے میں ایک دو سوالات اٹھائے جانے ضروری ہیں اور ان کا جواب بھی اسی قدر ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اجماع کیا حکم قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے۔ مسلمان سامعین کے سامنے یہ سوال پیش کرنا یوں تو غیر ضروری ہے لیکن میں اسے ضروری اس لئے سمجھتا ہوں کہ ایک یورپی نقاد نے اپنی ایک کتاب "اسلام کے معاشی نظریات" میں جو کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہوئی ہے ایک گمراہ کن بات کہی ہے۔ اس کتاب کا مصنف کوئی سند پیش کئے بغیر کہتا ہے کہ بعض، حنفی اور معتزلی

مصنفوں کا خیال ہے کہ اجماع نسخ قرآنی کا مجاز ہے۔ اسلام کے آثار شرعیہ میں اس قسم کی بات کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ خود رسول خدا کی اپنی کوئی حدیث بھی اس کی مجاز نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ لکھنے والے کو نسخ کے لفظ سے مغالطہ لگ گیا ہو گا جس کو اس نے ہمارے پہلے عالموں کی تحریروں میں دیکھا ہے۔ جن کے نزدیک (جس طرح امام شاطبی نے اپنی کتاب "الموافقات" جلد سوم ص ٦٥ میں بتایا ہے) یہ لفظ جب اجماع صحابہ سے متعلق بحثوں میں آتا تھا تو اس سے قانون کے بارے میں کسی قرآنی اصول کے عمل درآمد کو محدود یا غیر محدود کرنے کا اختیار مراد ہوتا تھا اور یہ اختیار نہیں کہ کوئی اور اصول لا کر پہلے کو منسوخ کر دیا جائے یا اسے اس کی جگہ دے دی جائے اور اس اختیار سے بھی جیسا کہ شافعی فقیہہ آمدی نے (جو ساتویں صدی کے وسط میں پیدا ہوا اور جس کی تصنیف حال ہی میں مصر میں شائع ہوئی ہے) بتایا ہے کام لینے کے لئے شرعی موقف یہ ہے کہ صحابہ کے پاس ضرور کوئی شرعی حکم ہوتا ہو گا جس کی بناء پر ان کو اس قسم کی کمی بیشی کرنے کا حق حاصل تھا۔

مان لیجئے کہ صحابہ نے مل کر کسی ایک بات پر فیصلہ صادر کر دیا تھا اب یہاں سوال ابھرتا ہے کہ کیا آنے والی نسلیں ان کے اس فیصلہ کی پابند ہو سکتی ہیں۔ شوکانی نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے اور جدا جدا طبقہ خیال سے تعلق رکھنے والے اہل قلم کی آراء پیش کی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں کسی مسئلہ کے بارے میں جس کا تعلق کسی امر واقعہ کے ساتھ ہے اور اس کے بارے میں جس کا تعلق کسی فقہی مسئلہ سے ہے کئے گئے فیصلہ میں فرق کرنا ضروری ہے۔ پہلی صورت میں مثال کے طور پر جب یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ وہ دو چھوٹی سورتیں جن کو معوذتین ۳۔ کہتے ہیں قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں ہیں اور صحابہ کا متفقہ فیصلہ یہ تھا کہ وہ ہیں تو ہم ان کے فیصلے کی پابندی کرنے پر مجبور ہیں کیونکہ سیدھی سی بات ہے کہ صحابہ ہی اس کو جاننے کی پوزیشن میں تھے۔ دوسری صورت میں بات صرف تاویل کرنے کی رہ جاتی ہے اور میں یہ خیال کرنے کی جسارت کرتا ہوں اور کرخی کو اس کے لئے سند مانتے ہوئے کہ آنے والی نسلیں صحابہ کے فیصلے کی پابند نہیں ہو سکتیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کی سنت ان معاملات میں تو پابندی کے قابل ہے جن کی ہم قیاس کے ذریعے وضاحت نہ کر سکیں۔ لیکن ان میں نہیں جن میں قیاس سے اثبات ممکن ہو۔

ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ مسلمانوں کی آج کل کی کسی اسمبلی کے قانون سازی کے معاملات کے بارے میں ہے جس میں موجودہ صورت حال کی رو سے زیادہ تر وہ لوگ ہوں گے جن کو شرع محمدی کی باریکیوں کی خبر ہی نہیں ہو گی اور ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی اسمبلی کسی قانون کی تاویل کرتے ہوئے خطرناک غلطیاں کر جائے۔ اس قسم کی غلط تاویلوں کے امکان کو ختم یا کم کیوں کر کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۰۸ء کے ایرانی آئین نے ایسے علماء کی ایک الگ مذہبی کمیٹی کی گنجائش رکھ دی تھی جو دنیاوی معاملات کو بھی سمجھتے ہوں ایسے علماء کو اختیار دیا گیا تھا کہ مجلس کی قانون سازی کی کاروائیوں پر نگاہ رکھیں۔ میرے خیال میں ایران کے دستوری نظریہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بندوبست خطرناک ہونے کے باوجود شاید ناگزیر تھا۔ اس نظریہ کے مطابق میرے خیال میں حکومت اصل میں امام غائب کی ہے اور بادشاہ صرف ایک نگران کی حیثیت رکھتا ہے۔ علماء چونکہ امام کے نمائندے ہیں اس لئے وہ ساری قومی زندگی پر نگاہ رکھنے کا حق رکھتے ہیں۔ اگرچہ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ امامت کے سلسلہ کے جاری نہ رہنے کی صورت میں وہ امام کی نمائندگی کرنے کا دعویٰ کیسے کر سکتے ہیں۔ لیکن ایران کا دستوری نظریہ کچھ بھی ہو انہوں نے جو بندوبست کیا ہے وہ خطرے سے خالی نہیں ہے اور اگر سنی ممالک میں بھی اسے آزمانا ضروری ہو تو محض ایک عارضی چارہ کار کے طور پر اسے آزمایا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی اسلامی قانون ساز اسمبلی میں علماء ایک اہم حصہ ہونے چاہئیں۔ جو شرعی مسائل پر باہمی تبادلہ خیال میں ان کی مدد بھی کریں اور رہنمائی بھی۔ غلط تاویلوں کے امکان کو روکنے کے لئے ایک موثر علاج یہ بھی ہے کہ مسلمان ممالک میں شرعی تعلیم کے موجودہ طریقے کو ادھیڑ کر سیا جائے' اس کا دائرہ وسیع کیا جائے اور قانون سازی کے جدید اصولوں کا گہرا مطالعہ بھی اس کے ساتھ شامل کیا جائے

(د) قیاس : فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس یعنی قانون سازی میں ملتے جلتے حالات میں کئے گئے فیصلے یا دیئے گئے احکام کو سامنے رکھنا۔ اسلام نے جن ملکوں کو فتح کیا تھا ان کے سماجی اور زراعتی حالات ایک جیسے نہ تھے۔ اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہ کے مکتب فکر کے لوگوں نے یوں لگتا ہے کہ مجموعی طور پر کتب احادیث میں دی گئی مثالوں کی یا تو پیروی کی ہی نہیں یا بہت کم کی ہے۔ یوں ان کے پاس ایک ہی راہ

رہ گئی تھی کہ اپنی تاویلوں میں تحلیم عقلی سے کام لیں اور ہر چند عراق کی نئی صورت حالات کا تقاضا یہی تھا کہ ارسطوی منطق سے کام لیا جائے لیکن فقہ کے ارتقاء کے پہلے مدارج میں اسے زیادہ نقصان وہ ثابت ہوتا ہی تھا۔ زندگی کی پیچیدگیاں کبھی ان بے لچک قاعدوں اور ضابطوں کا جو آ قبول نہیں کرتیں جن کا منطقی طور پر بعض عام تصورات سے استنباط کیا جا سکتا ہو۔ ہاں ارسطوی منطق کی عینک لگا کر دیکھنے سے سب کچھ کسی سیدھی سادی مشین کی طرح حرکت کے کسی داخلی اصول سے خالی دکھائی دیتا ہے۔ یوں امام ابو حنیفہ کے ہم مسلکوں نے اس طرف توجہ نہ کی کہ زندگی میں تخلیقی آزادی اور خود مختاری ہے اور عقل محض کے کہنے میں آکر وہ یہ آس لگائے ہوئے تھے کہ منطقی طور پر کوئی مکمل فقہی نظام استوار کر لیں گے۔ حجازی فقیہوں نے البتہ اپنی عمل دوست نسلی روایت کو قائم رکھتے ہوئے عراقی فقیہوں کی علم فروشانہ موشگافیوں کے نیز ان کے اس رجحان کے خلاف آواز اٹھائی کہ وہ ایسے احوال کا تصور کرنے کے عادی ہیں جن کا حقیقی دنیا میں وجود نہیں ہوتا۔ وہ بجا طور پر خیال کرتے تھے کہ اس طرح اسلامی فقہ ایک بے جان سی میکانیت بن کر رہ جائے گی۔ اسلام کے شروع کے فقہا کی قیاس کے بارے میں تلخ بحثیں ان کو بالاخر اس طرف لے آئیں کہ پوری طرح جرح کر کے اس کی حدوں اور حالتوں کی وضاحت کر دی گئی اور ایسے جتن کئے گئے جن سے وہ بے لگام نہ ہو سکے۔ یہ قیاس ابتدا میں تو مجتہد کی ذاتی رائے ہی درپردہ پیش کر دینے کا ایک انداز رہا لیکن آگے چل کر اسلامی فقہ میں اس نے ایک زندگی اور ایک لہر پیدا کر دی۔ ابو حنیفہ کے قیاس کو قانون کی بنیاد قرار دینے کے اصول پر مالک اور شافعی کی کڑی تنقید کا مزاج اصل میں مشہود کو چھوڑ کر نامشہود کو گرفت میں لینے کے اس آریائی رجحان پر سامی پابندی لگا دینا تھا جو حقائق کی جگہ تصورات سے لطف اندوز ہوتا ہے اصل میں فقہی تحقیق کے اندر یہ استخراجی اور استقرائی طریقوں کے دعویداروں کی باہمی اختلاف خیالی تھی۔ عراقی فقہا مزاجاً" کسی تصور کے ہمیشی پہلو پر زیادہ زور دیتے تھے جبکہ حجازی فقہا اس کے موقت (۱۰) پہلو پر یہ اور بات ہے کہ ان کو اپنے اس رجحان کی اہمیت کا خود بھی پوری طرح احساس نہ ہو اور حجاز کی فقہی روایت کی جانب ان کا جو فطری جھکاؤ تھا اس نے ان کی نگاہ کو صرف ان مثالوں تک ہی محدود رکھا جو رسول خدا اور ان کے اصحاب کے زمانے میں

وقوع پذیر ہوئی تھیں۔ اس میں شک نہیں کہ انہوں نے مشہود کی اہمیت کو سمجھا لیکن ساتھ ہی اس تفہیم میں کمی بیشی کے دروازے بند کر دیئے گئے اور مشہود (یعنی عینی حالات) پر مبنی قیاس سے انہوں نے شاذ ہی کام لیا۔ اتنا ضرور ہوا کہ ابو حنیفہ اور ان کے مسلک پر انہوں نے جو تنقید کی تھی اس نے مشہود کی اہمیت بحال کر دی اور اس ضرورت کا احساس پیدا کر دیا کہ قانون سازی کے اصولوں کی تاویل کرتے ہوئے زندگی کی بوقلمونی اور اس کی حقیقی گامزنی کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔ یوں ابو حنیفہ کا دبستان جس نے اس بحث کے ثمرات جھولی میں ڈالے قیاس کے بنیادی اصول پر عمل پیرا ہونے میں پوری طرح آزاد ہے اور فقہ محمدیؐ کے باقی تمام مسالک سے وہ اس بات کی زیادہ اہلیت رکھتا ہے کہ جیسے جیسے حالات ہوں ان کے مطابق وضع اصول سے کام لیتا رہے۔ لیکن اس مسلک کے بانی نے اور بعد میں آنے والے پیرو کاروں نے جو کچھ تاویلیں کی تھیں آج کل کے حنفی فقہا نے اپنے ہی مسلک کی روح کے برعکس ان کو ہر دوری سمجھ لیا ہے اور بالکل اسی طرح جس طرح ابو حنیفہ پر اعتراض کرنے والوں نے ان ایام میں ان فیصلوں کو دائمی گردانا تھا جو اس وقت کے مخصوص واقعات کے حوالے سے کیئے گئے تھے۔ شافعی نے بجا طور پر کہا ہے کہ اس مسلک کے بنیادی اصول یعنی قیاس کو اگر اچھی طرح سمجھا جائے اور ڈھب سے برتا جائے تو وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور وحی کی حدود کے اندر رہتے ہوئے اسے پوری آزادی حاصل ہے۔ ایک اصول کے طور پر اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ شوکانی اور دیگر بہت سے فقہا کے مطابق رسول اللہ کے اپنے زمانے میں بھی اس کی اجازت تھی۔ اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے والی بات محض ڈھکوسلا ہے اور کچھ تو اسلام کے اندر فقہ کے بارے میں سوچ کے ایک خاص سانچے میں ڈھل جانے سے اور کچھ اس ذہنی تساہل سے یہ خیال پیدا ہو گیا تھا جو روحانی زوال کے ایام میں خاص طور پر بڑے مفکروں کو بتوں کا درجہ دے دیتا ہے اور اگر بعد کے کچھ عالموں نے اس ڈھکوسلے کو گلے سے لگائے رکھا ہے تو بھی آج کے اسلام کو ذہنی آزادی سے آپ ہی ہاتھ دھو بیٹھنے کا پابند نہیں کیا جا سکتا۔ دسویں صدی ہجری میں لکھتے ہوئے سرخسی نے ٹھیک ہی کہا تھا کہ اس ڈھکوسلے کے حامیوں کا مطلب اگر یہ ہے کہ پہلے لکھنے والوں کو زیادہ سہولتیں حاصل تھیں جبکہ بعد کے لکھنے والوں کے راستے میں بڑی مشکلات تھیں تو یہ

بے معنی سی بات ہے کیونکہ یہ جاننے کے لئے زیادہ دماغ لڑانے کی ضرورت نہیں کہ پہلے اہل علم کے مقابلہ میں بعد کے اہل علم کے لئے اجتہاد سے کام لینا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ بلاشبہ قرآن کی تفسیریں اور سنت کی تشریحیں اس حد تک ترتیب دی جا چکی ہیں اور ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہو گئی ہے کہ آج کے مجتہد کے پاس تاویل کے لئے مددگار مواد اس کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے"

مجھے امید ہے کہ اس مختصر سی بحث نے یہ بات عیاں کر دی ہو گی کہ نہ تو بنیادی اصولوں میں اور نہ ہی ہمارے نظاموں کے ڈھانچے میں (جس طرح وہ آج دکھائی دیتے ہیں) کوئی ایسی چیز ہے جس سے موجودہ رویہ کو حق بجانب ٹھہرایا جا سکے۔ فکر رسا اور تازگی پسند تجربے سے لیس ہو کر اسلامی دنیا کو دلیرانہ تشکیل نو کے اس کام کی طرف راغب ہونا چاہیے جو اس کے کرنے کا ہے۔ یہ کام صرف اس قدر ہی نہیں ہے کہ زندگی کے موجودہ حالات سے سمجھوتہ کر لیا جائے۔ اس کا اس سے کہیں زیادہ اہم پہلو بھی ہے۔ جس طرح حال ہی میں ایک فرانسیسی مصنف نے ترکی کے بارے میں لکھا ہے کہ یورپ کی عالمگیر جنگ جاتے جاتے اسے بیدار کر گئی (اور اسلامی دنیا میں یہ بات وجہ استحکام ہے) اسی طرح اسلامی ایشیا کے پڑوس میں جو نیا اقتصادی تجربہ ہو رہا ہے اس سے اسلام کی اصل روح اور اس کے منشا کے بارے میں ہماری بھی آنکھ کھل جانی چاہیے۔ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی غیر مادی تعبیر، انسان کی داخلی اور معنوی رستگاری اور اس قسم کے ہمہ گیر بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی معاشرہ کے ارتقاء کے ضامن ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید یورپ نے انہیں بنیادوں پر مثالی نظام کھڑے کئے ہیں۔ لیکن یوں نظر آتا ہے کہ محض عقل کے ذریعے ہاتھ آنے والی سچائی اس قابل نہیں ہوتی کہ کسی زندہ اعتقاد کی وہ آگ جلا سکے جو کسی بندے پر اتری وحی ہی سے ممکن ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فکر محض نے لوگوں کو بہت کم متاثر کیا ہے جبکہ مذہب ہمیشہ لوگوں کو اوپر اٹھا کر لے گیا ہے اور تمام معاشروں کو اس نے بدل کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کی ارمان پرستی کبھی بھی اس کی زندگی میں ایک زندہ عامل نہ بن سکی۔ جس کا نتیجہ ایک بگڑی ہوئی خود پرستی ہے جو ایک دوسرے کو دیکھنا تک گوارا نہ کرنے والی جمہوریتوں کے روپ میں اپنے آپ کو نمایاں کر رہی ہے اور ان جمہوریتوں کا ایک ہی کام ہے کہ غریبوں کا امیروں

کے مفاد کے لئے استحصال کیا جائے۔ یقین جانئے کہ آج انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں یورپ سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ دوسری جانب مسلمانوں کو اس وحی کے ذریعے یہ بنیادی اصول ملے ہوئے ہیں جو زندگی کی گہرائیوں میں بولتی ہے اور اسی لئے وہ ظاہر کو بھی باطن کے رنگ میں رنگ دیتی ہے۔ مسلمانوں کے لئے زندگی کی غیرمادی بنیاد ایک اعتقادی معاملہ ہے جس کی خاطر علم کی سب سے کم تابانی رکھنے والا بھی اپنی جان قربان کر سکتا ہے اور اسلام کے اس بنیادی خیال کو سامنے رکھتے ہوئے کہ انسان کو پابند کرنے کے لئے اب کوئی وحی نہیں اترے گی ہمیں دنیا میں سب سے زیادہ آزادی حاصل کی ہوئی قوموں میں سے ہونا چاہیے۔ اسلام سے قبل کے ایشیا کی روحانی غلامی میں سے ابھرنے والے اوائلی مسلمان اس حالت میں نہیں تھے کہ اس بنیادی خیال کی اہمیت کو پوری طرح محسوس کرتے۔ آج کے مسلمان کو اپنے اس مقام کو پہچان کر بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی معاشرتی زندگی کو پھر سے استوار کرنا چاہیے اور اسلام کے تاہنوز قدرے تعبیر آشنا ہوئے مقصد میں سے اس معنوی جمہوریت کو ارتقاء آشنا کرنا چاہیے جو اسلام کا مقصود حقیقی ہے۔

اسلام میں اجتہاد

۱۔ Dynamic

۲۔ Emotions as the Basis of Civilization by G.H. Denison

۳۔ Ideal Nature

۴۔ Eternity ۔ اسی کو قرآن کا غیر مخلوق ہونا کہتے ہیں۔

۵۔ ابن حزم کو ہسپانیہ میں اس مسلک کا بانی گنا جاتا ہے۔

۶۔ محمد بن عبدالوہاب کی وہابی تحریک

۷۔ Healthy Conservative Criticism ۔ نقدالحافظ السدید (ع ت)۔ نقادی محافظہ کارانہ سالم (ف ت) قدیم نقطہ نظر کے ماتحت صحت مند تنقید (ا ت)

۸۔ یعنی نیت سے (بموجب حدیث انما الاعمال بالنیات۔

۸۔ Self Realization

۹۔ Prefome

۸۔ Idealism and Positiveism

۱۰۔ یعنی کسی رکن قوم پر آگے بڑھنے کی راہ بند کردی جائے۔

۱۱۔ Positive Science ۔ علم۔ مثبت (ف ۔ ت) علم الواقعی (ع ت)

۱۲۔ آفاقی اخلاق اور قومی اخلاق۔ ان میں سے آخر الذکر قومی تعصب کو جنم دیتا ہے اور اول الذکر سے متصادم ہوتا ہے۔

۱۳۔ Legal Code

۱۴۔ اشتراکی انقلاب کی طرف اشارہ ہے۔

۱۵۔ Mohmmedon Theories of Finance

۱۶۔ Mohmmedon Theories of Finance

۱۷۔ یہاں مراد غالباً بعض احکام کے منسوخ یا معطل کرنے سے ہے۔ (ش)

۱۸۔ قل اعوذ والی سورتیں (سورہ فلق اور سورہ الناس)

۱۹۔ temporal

کیا عرفانی آگاہی ممکن ہے

مذہبی زندگی کو سیدھے سادے حساب سے تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایمان لانے کا دور، فکر و تدبر کا دور اور استکشاف (Discovery) کا دور۔ پہلے دور میں مذہبی زندگی ایک ضابطے کے روپ میں ابھرتی ہے۔ اس ضابطے کو چون و چرا کئے بغیر مان لینا ایک فرد یا ساری قوم کے لئے فرض ہو جاتا ہے خواہ اس کا منشاء اور مقصد عقلی طور پر سمجھ میں آ سکے یا نہ آ سکے۔ کسی قوم کی سیاسی اور سماجی زندگی پر اس رویئے کا نتیجہ خیز اثر پڑ سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک انسان کی باطنی نشوو نما اور اس میں توسیع کا تعلق ہے اس کی بہت اہمیت نہیں ہوتی۔ کسی ضابطے کے آگے بالکل سر خم کر دینے کے بعد اس کو اور اس کے ماخذ کو عقل کی عینک لگا کر دیکھنے کی نوبت آتی ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی اپنی بنیاد ایک قسم کی مابعدالطبیعیات پر رکھنے کی کوشش کرتی ہے جس سے مراد کائنات کے متعلق وہ منطقی طور پر قابل قبول تصور ہے جس میں خدا کی بھی کار فرمائی ہو۔ تیسرے دور میں مابعدالطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے اور مذہبی زندگی میں یہ آرزو پیدا ہو جاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست رابطہ پیدا ہو جائے۔ یہاں پہنچ کر ہی مذہب ذاتی طور پر زندگی کی حقیقت پا جانے کا اور صاحب سلطان ہو جانے کا معاملہ بن جاتا ہے اور فرد ایک آزاد شخصیت کا مالک بن جاتا ہے۔ قانون کا جو آ اتار پھینکتے ہوئے نہیں بلکہ اپنے ہی شعور کی گہرائیوں میں اس قانون کا حقیقی سر چشمہ پا جاتے ہوئے جس طرح ایک مسلمان صوفی (۱) کا قول ہے کہ کتاب پاک (یعنی قرآن) کو اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا جب تک وہ ماننے والے پر یوں اترتی ہوئی محسوس نہ ہو جس طرح رسول خدا پر اتری تھی اور مذہبی زندگی کے تکامل کے اسی آخری دور کو سامنے رکھتے ہوئے میں مذہب کے لفظ کو اس سوال میں برت رہا ہوں جو یہاں اٹھانے لگا ہوں۔ اس رنگ میں مذہب کو تصوف کے بداختر لفظ سے یاد

کیا جاتا ہے کیونکہ اسے عموماً زندگی کو کمزور کر دینے اور حقیقت سے کترانے والا ذہنی رجحان خیال کیا جاتا ہے جو عصر حاضر کے خالص تجرباتی انداز نظر کے الٹ جاتا ہے بایں ہمہ مذہب کا بلند تر روپ جو وسیع تر زندگی کی تلاش ہی کا دوسرا نام ہے اصل میں ایک تجربہ ہی ہے اور سائنس سے کہیں پہلے اس نے اپنی بنیاد کے طور پر تجربے کی ضرورت کو تسلیم کر لیا تھا۔ انسانی شعور کی وضاحت کی یہ ایک سچی کوشش ہے اور اسی لئے طبیعی فلسفے کی طرح اپنے تجربے کی منزلت کے بارے میں تنقید دوست ہے۔

جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں کانٹ نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ آیا جسی (۲) عالم غیب ہونا ممکن ہے اور اس نے خود ہی نفی میں جواب دیا تھا۔ اس کی دلیل کا ان حقیقتوں پر بھی اسی قوت کے ساتھ اطلاق ہوتا ہے جن میں مذہب خاص طور پر دلچسپی لیتا ہے۔ کانٹ کے مطابق حواس کی گوناگونی اسی وقت علم بن سکتی ہے جب وہ بعض ظاہری شرائط پر پوری اترے۔ شے بذات خود ایک ایسا ذہنی مدرکہ یعنی تصور ہے جو حاصل حواس کو حد آشنا کرتا ہے۔ اس کا کام (حاصل حواس میں) محض ترتیب پیدا کرنا ہے اور اگر اس تصور سے ملتی جلتی اصلیت کہیں ہو تو وہ دریافتی کی حدوں (۳) سے باہر ہوتی ہے اور اس لئے اس کے ہونے کو عقلی طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کا یہ فتویٰ مان لینے کو جی نہیں چاہتا اور با آسانی دلیل دی جا سکتی ہے کہ سائنس کی جدید پیش رفتوں کو سامنے رکھتے ہوئے (مثلاً مادے کی ماہیت کو محبوس نوری لہریں قرار دینا' کائنات کا یہ تصور کہ وہ ایک عمل فکر ہے' زمان و مکاں کی متناہیت اور ہائزن برگ کا یہ اصول کہ نیچر میں بے تعینی ہے) عقل پر مبنی الہیاتی نظام کا مقدمہ اس قدر کمزور نہیں ہے جس قدر کانٹ نے سمجھا تھا۔ لیکن سردست اس پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ شے تک عقل محض کی رسائی ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے تجربے کی چار دیواری سے باہر ہوتی ہے ہم کانٹ کے فتوے کو اس صورت میں مان سکتے ہیں کہ پہلے یہ فرض کر لیں کہ عام طور پر جس قسم کے تجربات سے ہمیں واسطہ پڑتا ہے ان سے مختلف قسم کے تجربے ممکن نہیں ہیں۔ اس لئے ایک ہی سوال رہ جاتا ہے کہ آیا ہماری جھولی میں علم ڈالنے والے تجربے کی وہی ایک سطح ہے جس سے ہر روز ہمیں واسطہ پڑتا ہے یا کوئی اور سطح بھی ممکن ہے۔ کوئی شے جو کچھ وہ اصل میں ہے اور جو کچھ وہ ہمیں

معلوم ہوتی ہے اس کے متعلق کانٹ کی رائے نے ہی بہت حد تک اس کے مابعد الطبیعیات کے امکان کے بارے میں اٹھائے گئے سوال کی کیفیت وماہیت کو متعین کر دیا تھا لیکن صورت حال جو اس نے سمجھی تھی اس کے برعکس بھی تو ہو سکتی ہے۔ ہسپانیہ کے عظیم مسلمان صوفی اور فلسفی محی الدین ابن عربی نے بڑی پتے کی بات کہی ہے کہ خدا تو محسوس ومدرک ہے لیکن کائنات محض صورت ذہنی (Concept) ہے۔ اسی طرح ایک اور مسلمان صوفی' مفکر اور شاعر عراقی نے زمانی اور مکانی نظاموں کی کثرت پر اصرار کیا ہے اور وہ زمان خداوندی اور مکان خداوندی کو تسلیم کرتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ جس کو ہم خارجی دنیا کہتے ہیں وہ محض ذہنی اختراع ہے اور انسانی تجربے کی ایسی اور سطحیں بھی ممکن ہیں جن کو زمان و مکان کے اور سلسلے ترتیب دے سکتے ہیں۔ یہ سطحیں وہ ہو سکتی ہیں جن میں صورت ذہنی اور تجزیہ وہ کردار ادا نہیں کرتے جو عام تجربے میں ان کا ہوتا ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجربے کی وہ سطح جس پر ذہنی صورتوں کا اطلاق نہیں ہوتا کبھی بھی اس قسم کا علم نہیں دے سکتی جس کا انداز ہمہ گیر ہو۔ کیونکہ یہ ذہنی صورتیں ہی ہیں جن میں دوسروں کو شریک کیا جا سکتا ہے جبکہ اصل کل کو پا جانے کے لئے باطنی تجربے کا سہارا لینے والے کا نقطہ نظر ہمیشہ ذاتی ہوتا ہے اور اسے دوسروں کی جھولی میں نہیں ڈالا جا سکتا۔ لیکن اس اعتراض سے اگر یہ دکھانا مقصود ہو کہ صوفی سراسر اپنے روایتی طریقوں' رجحانوں اور توقعات کا غلام ہوتا ہے تو اس میں کچھ وزن ہے کیونکہ لکیر کا فقیر ہونا مذہب میں بھی اسی قدر ناپسندیدہ ہے جس قدر انسانی عمل کے کسی اور شعبے میں اور اس سے ایگو کی تخلیقی آزادی برباد ہو جاتی ہے اور تازہ اقدام کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ یہی بڑی وجہ ہے کہ وسطی زمانے والے ہمارے صوفیوں کی روایتی ٹکنیکیں آج ایسے لوگ پیدا کرنے میں ناکام رہی ہیں جو سراغ حق لگانے میں تازہ کار ہوں۔ یہ حقیقت کہ عرفانی علم کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ کوئی عارف جس دھن میں لگا ہوا ہے وہ بے کار ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اپنے باطنی تجربے میں کسی اور کو شریک نہ کر سکنا ہی ہم کو ایگو کی حقیقی ماہیت کا سراغ دیتا ہے۔ اپنے معمول کے میل جول میں یوں لگتا ہے کہ جیسے ہم تنہا تنہا سے رہتے اور چلتے پھرتے ہیں اور لوگوں کے اندر جھانکنے اور ان کی انفرادیت تک پہنچنے کی ہم پروا نہیں کرتے۔ ہم ان کو ان کے اعمال کے

علاوہ کچھ نہیں سمجھتے اور ان کو پہچاننے کے لئے ان کے ان پہلوؤں کی جانب سے ان کے قریب ہونے کی کوشش کرتے ہیں جن کو کوئی ذہنی صورت دی جا سکتی ہو۔ لیکن باطنی زندگی کی معراج یہ کھوج لگا لیتا ہے کہ ایک فرد کے طور پر ایگو اس سے کہیں زیادہ عمیق ہے جتنا کہ اس کی ذات کے عام رخ سے قائم کی ہوئی اس کی ذہنی صورت ہمیں بتا سکتی ہے۔ اس کے ساتھ اتصال سے ہی جو سب سے زیادہ حقیقی ہے ایگو (یعنی نفس انسانی) کو اپنی مثال آپ ہونے کا' اپنے ماورائی مقام کا اور اس مقام میں ترقی ہو سکنے کا کھوج ملتا ہے۔ سیدھی بات تو یہ ہے کہ وہ تجربہ جو اس کھوج کی طرف لے جاتا ہے کوئی اس قسم کی حقیقت الامری نہیں جس کو کسی ذہنی صورت کا قیدی بنایا جا سکے۔ وہ تو ایک زندہ حقیقت ہوتا ہے اور ایک ایسا رویہ جو داخلی نظام نامیہ میں کایا پلٹ ہو جانے سے ہاتھ آتا ہے اور اسے منطقی معقولات کے دام میں گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تو کبھی جہاں ساز یا جہاں برانداز عمل کا روپ دھار سکتا ہے اور صرف ایسے روپ میں اس لازمانی تجربے کا مافیہ اپنے آپ کو کسی زمانی رو میں یوں سمو سکتا ہے کہ تاریخ کی آنکھ اس کی جانب دیکھنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ ذہنی صورتوں کے ذریعے اصل کل کے ادراک کا طریقہ کوئی اچھا سا طریقہ نہیں ہے۔ سائنس کو اس کی پروا نہیں ہے کہ الیکٹرون کا واقعی کوئی وجود ہے کہ نہیں ہے اور ہو سکتا ہے وہ محض ایک علامت ہی ہو یا محض ایک رسمی سا نام۔ لیکن مذہب بنیادی طور پر زندگی گزارنے کا ایک انداز ہے اور اسی لئے اصل کل کو جاننے کا یہی ایک صائب طریقہ ہے۔ وسیع تر تجربے کے ایک روپ کے طور پر یہ ہماری فلسفیانہ الہیات کی ذہنی صورتوں کی اصلاح کرتا ہے یا ہم کو کم سے کم اس خالص عقلی سلسلہ کاری کے بارے میں شکی بنا دیتا ہے جس سے وہ ذہنی صورتیں وجود میں آتی ہیں۔ سائنس اگر عالم غیب کی جانب بالکل توجہ نہ دے تو بھی اس کا کام چل جاتا ہے۔ وہ اسے جیسا کہ لانگے نے کہا تھا شاعری کا ایک باجواز اسلوب کہہ سکتی ہے یا پھر جیسا کہ نطشے نے بتایا تھا کہ یہ بالغوں کا ایک ایسا کھیل ہے جسے کھیلنے کا ان کو حق پہنچتا ہے۔ لیکن ایک عارف تو یہ جاننا چاہتا ہے کہ اس ترکیب اشیاء میں اس کا اپنا مقام کیا ہے۔ اس لئے اپنی جدوجہد کے مقصد حقیقی کو سامنے رکھتے ہوئے وہ اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا جس کو سائنس ایک دروغ ناگزیر کہہ دے یا پھر سوچ اور وطیرے کو ضبط آشنا

کرنے کے لئے چون واگر۔ جہاں تک اصل کل کی حقیقی چگونگی کا تعلق ہے سائنس کو اس قسم کا جوا کھیلنے میں کسی نقصان کا اندیشہ نہیں ہے لیکن مذہب کے یوں بازی لگا دینے سے ایگو کا تو ایک ایسے مرکز کی حیثیت سے جس کا کام ذاتی طور پر زندگی اور تجربے میں تصرف کرنا ہے سارا مستقبل ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ وطیرے کی بنیاد کبھی التباسات پر نہیں رکھی جا سکتی کیونکہ اس پر ہی تو اس وطیرے والے کی قسمت کا فیصلہ ہوتا ہے۔ غلط تصور صرف کج فہمی پیدا کرتا ہے لیکن غلط عمل تو سارے کے سارے انسان کو بے آبرو کر دیتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نفس انسانی کے ڈھانچے ہی کو انجام کار برباد کر دے۔ کیونکہ مجرد ادراک زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے لیکن عمل کا تو موجودات کے ساتھ ایک حرکت انگیز تعلق ہوتا ہے اور یہ انسان کی پوری شخصیت کے اس کی طرف ایک مستقل رویئے سے پیدا ہوتا ہے۔ عمل من اور تن کی سلسلہ کاریوں کو یوں بس میں رکھنے کا نام ہے کہ نفس انسانی کو حقیقت مطلق کے ساتھ براہ راست ملاپ کے لئے سازگار کیا جا سکے اور اسی لئے بلاشبہ یہ اپنے ظاہر اور باطن کے لحاظ سے انفرادی ہوتا ہے اور ایسا ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے بھی اجتماعی کیا جا سکتا ہے جب ذات حق تک پہنچنے کے ایک وسیلے کے طور پر اپنے لئے اس کے مفید ہونے کا کھوج لگانے کی نیت سے دوسرے بھی اسی راہ پر گامزن ہو جائیں۔
ہر زمانے میں اور ہر ملک میں کاملان مذہب نے اس بات کا ثبوت دیا ہے کہ ہمارے عام شعور کے قریب ہی شعور کی ایسی موجود بالقوۃ صورتیں بھی ہیں کہ اگر وہ تجربے کے زندگی بخش اور علم ارزانی کرنے والے امکانات کے دروازے کھول دیں تو ایک رفیع تر تجربے کے روپ کے طور پر مذہب کے ممکن ہونے کا سوال بے جواز نہیں رہتا اور تقاضا کرتا ہے کہ ہم اس کی طرف سچے دل سے توجہ دیں۔ لیکن جواز کے علاوہ بھی اور وجوہات ہیں جن کے باعث اس سوال کا اصلی ثقافت کی تاریخ کے اس لمحے اٹھایا جانا ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ سوال سائنسی پہلو سے بھی جذب توجہ کرتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ ہر کلچر نے عالم طبعی کے متعلق ایک خاص شکل کا فلسفہ گلے لگایا ہوتا ہے اور وہ شکل دنیا کے بارے میں اس کے اپنے احساس کے مطابق ہوتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کا طبیعی فلسفہ کسی نہ کسی رنگ کی جوہریت (۴) پر جا ختم ہوتا ہے جیسے ہندوستانی جوہریت، یونانی جوہریت، مسلم جوہریت اور جدید

جوہریت۔ آخر الذکر اپنی مثال آپ ہے۔ اس کی حیرت میں ڈال دینے والی ریاضی کائنات کو ایک ایسی مساوات سمجھتی ہے جس میں جگہ جگہ فرقا فرقیوں کا وسیع جال بچھا ہوا ہے۔ (۵) اس کی طبیعیات اپنے ہی بنائے ہوئے راستوں پر چلتی ہوئی اپنے ہی مندر کی بعض پرانی مورتیوں کو توڑ دینے پر اتر آئی ہے اور یوں ہم اس مقام پر آن پہنچے ہیں کہ یہ سوال اٹھا سکیں کہ آیا عالم طبعی کا وہ پہلو ہی اس کا حقیقی روپ ہے جو اسباب و علل کا دست نگر ہے ؟ کیا ہمارے شعور پر اصل حقیقت کسی اور جانب سے بھی نازل نہیں ہو رہی ؟ اور کیا طبعی دنیا پر قابو پانے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ صرف عقل بنیاد ہے ؟ پروفیسر ایڈنگٹن کہتا ہے کہ ہم نے مان لیا فزکس کے حقائق اپنی اصل کی بناء پر موجودات کا ایک ادھورا روپ ہو سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ دوسرے حصے کے ساتھ کیوں کر عہدہ برآ ہوا جا سکتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ وہ رخ ان حقائق سے کم اہم ہے جن کو طبیعیات تسلیم کرتی ہے۔ احساس، مقصد اور اقدار بھی ہمارے شعور کا اسی قدر حصہ ہیں جس قدر حواس کے ذریعے آئے ہوئے دوسرے تاثرات۔ حواسی تاثرات کا پیچھا کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ہم کو اس خارجی دنیا کی طرف لے جاتے ہیں جن کے بارے میں سائنس بحث کرتی ہے۔ اسی طرح جب ہم اپنی ہستی کے دوسرے عناصر کا پیچھا کرتے ہیں تو ہمیں پتا چلتا ہے کہ وہ ہمیں زمان و مکاں کی دنیا کی طرف تو نہیں لے جاتے لیکن کسی اور طرف ضرور لے جاتے ہیں"

(۶)

دوسری بات یہ ہے کہ عملی لحاظ سے بھی یہ سوال کافی اہم ہے۔ تنقیدی نظریات اور سائنسی اختصاصات کے باعث آج کا انسان اپنے آپ کو عجیب صورت حال سے دوچار پاتا ہے۔ اس کے طبعی علوم نے مادی قوتوں کو یوں اس کے بس میں کر دیا ہے کہ اس سے پہلے اس کی مثال نہیں ملتی۔ لیکن اپنے مستقبل کے بارے میں اس کا اعتقاد اس سے چھن گیا ہے۔ کتنے تعجب کی بات ہے کہ ایک ہی خیال کا جدا جدا ثقافتوں پر جدا جدا اثر ہو۔ جب ارتقاء کا نظریہ اسلامی دنیا میں تشکیل پایا تھا تو اس نے انسان کی زندگی کے مستقبل کے بارے میں رومی کے حد سے بڑھے ہوئے ولولے اور جوش کو جنم دیا تھا اور علم و ادب سے دلچسپی رکھنے والا کوئی بھی مسلمان درج ذیل (۷) اشعار کو پڑھ کر وجد میں آئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

از جمادی مردم و نامی شدم   وز نماں مردم بحیواں درشدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چہ ترسم کی ز مردن کم شدم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر   تابرارم از ملایک بال و پر
وز ملک ہم بایدم جستن ز جو   کل شی ہالک الا وجہہ
بار دیگر از ملک پراں شوم   آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چوں ارغنوں   گویدم کانا الیہ راجعون

اس کے برعکس ارتقاء کے اسی نظریئے کے تشکیل پانے سے جسے زیادہ دقیق نظری سے قائم کیا گیا تھا یورپ میں لوگ اس اعتقاد کی طرف جھک رہے ہیں کہ اب اس خیال کے لئے کوئی سائنسی بنیاد دکھائی نہیں دیتی کہ انسان کو جو متنوع صلاحیتیں مل چکی ہیں ان میں مادی طور پر اور اضافہ ہو سکے گا۔ یوں آج کے انسان کے اندر چھپی ہوئی ناامیدی اپنے آپ کو سائنسی اصطلاحوں کے پردوں میں چھپا رہی ہے نٹشے کا اگرچہ خیال تھا کہ ارتقاء کا تصور اس اعتقاد کو حق بجانب نہیں ٹھہراتا کہ انسان سے سبقت نہیں لی جا سکتی لیکن اس معاملے میں وہ بھی دوسروں کے ساتھ ہے اور انسانی مستقبل کے بارے میں اس کا سارا جوش دائمی برگشت کے نظریئے پر جا کر ختم ہو گیا اور بے فنائی کے بارے میں اس سے زیادہ ناکارہ خیال شاید ہی کسی انسان کے ذہن میں آیا ہو کیونکہ یہ دائمی تکرار دائماً" ہوتے جانا نہیں ہے یہ تو ہوتے جانے کے بھیس میں پیش کیا جانے والا ہست کا وہی پرانا تصور ہے۔

یوں اپنے ذہنی عمل کے نتائج کے آگے بے بس ہو کر آج کا انسان داخلی طور پر بے روح سی زندگی گزار رہا ہے۔ وہ اندر سے کھوکھلا ہو چکا ہے۔ سوچ کی دنیا میں اگر وہ کھلم کھلا اپنے آپ سے دست و گریباں ہے تو اقتصادی اور سیاسی زندگی میں دوسروں کے ساتھ۔ نہ اس کی سنگدل خود پرستی اب اس کے قابو میں ہے نہ حد سے بڑھی ہوئی دولت کی بھوک جو آہستہ آہستہ اس کے اندر کے ہر اونچے جتن کا گلا گھونٹ رہی ہے اور اب اس کے دامن میں زندگی سے اکتا جانے کے سوا کچھ نہیں رہا۔ وہ اسی بود میں مست ہے جس کو اس کی آنکھ دیکھ سکتی ہے اور اپنی ہستی کی اتھاہ گہرائیوں سے اس نے گویا قطع تعلق کر لیا ہوا ہے۔ اپنی قاعدے قانون کا بہت خیال رکھنے والی مادہ پرستی کے کہنے میں آ کر اب وہ اپنی توانائی کے جواب دے جانے کی اس

حد تک پہنچ چکا ہے جس کا کھٹکے کو پہلے ہی خدشہ بھی تھا اور افسوس بھی۔ مشرق میں بھی صورت حال کوئی ایسی اچھی نہیں ہے۔ وسطی زمانے والی تصوف کی تیکنیک جس کے ذریعے مذہبی زندگی نے اپنی رفیع تر نمودوں میں مشرق سے مغرب تک اپنے آپ کو ترقی دی تھی اب عملی طور پر بالکل بے کار ہو چکی ہے۔ شرق اسلامی میں تو اس کا یوں ستیا ناس کیا گیا ہے کہ شاید ہی کہیں اور کیا گیا ہو گا۔ عام آدمی کی باطنی زندگی کی قوتوں کو پھر سے یکجا کر کے اس کو وقت کے ساتھ پیش قدمی کے لئے تیار کرنا تو رہا ایک طرف اس نے تو اس کو جھوٹے تیاگ کا درس دے دیا ہے اور اس کو پوری طرح جہالت اور اپنی روحانی غلامی پر مطمئن کر دیا ہے۔ اسی لئے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ترکی، مصر اور ایران میں آج کا مسلمان وطن پرستی اور قوم پرستی ایسی نئی مورتیوں کو تخلیق کر کے اپنے لئے توانائی کے نئے ماخذ تلاش کر رہا ہے حالانکہ ان کو نطشے نے روگ اور بے سمجھی کہا ہے اور ثقافت کے خلاف سب سے بڑی قوت۔ روحانی تجدید کے کسی خالص مذہبی طریقے سے مایوس ہو کر آج کا مسلمان اس خوش فہمی کا شکار ہے کہ اپنی سوچ اور اپنے ولولے کو تنگ تر کرتے ہوئے وہ توانائی کے تازہ سرچشمے تلاش کر لے گا حالانکہ تجدید معنوی کے اسی مذہبی طریقے کے ذریعے ہی ہم اپنی سوچ اور اپنے ولولے کو وسعت دیتے ہوئے زندگی اور تسلط کے جاودانی ماخذ تک پہنچ سکتے ہیں۔ خدا کی منکر عصری اشتراکیت میں کسی نئے مذہب والی ساری حدت اور شدت موجود ہے۔ اس کا انداز نظر وسیع ہے۔ لیکن اس کے پیچھے ان لوگوں کا فلسفہ کار فرما ہے جو ہیگل کے باغی مرید (۸) تھے۔ چنانچہ وہ اسی جڑ کو کاٹ رہی ہے جو اسے طاقت اور مقصد دے سکتی تھی۔ قوم پرستی اور ملحد اشتراکیت دونوں ہی (کم سے کم انسانی رابطوں کی موجودہ حالت میں) مجبور ہیں کہ نفرت، بدگمانی اور ناراضگی کی ان نفسیاتی قوتوں کا سہارا لیں جو انسانی روح کو کنگال اور اس کی روحانی قوت کے مخفی سرچشموں کو بند کر دیتی ہیں۔ مایوس ہوتی انسانیت کے دکھوں کا درمان وسطی عہد کے تصوف کے پاس ہے نہ قوم پرستی کے پاس اور نہ لادینی اشتراکیت کے پاس۔ بلا شبہ جدید ثقافت کی تاریخ میں آج کا وقت بہت نازک ہے۔ دنیا کو آج اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کے جسم و جاں کے انداز بدل جائیں اور مذہب ہی (جو اپنی بلند نمودوں میں نہ محض عقیدہ ہے نہ مذہبی چودھراہٹ اور نہ مذہبی رسومات) اخلاقی طور

پر آج کے انسان کو اس بڑی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے کے لئے تیار کر سکتا ہے جس کو اٹھانا آج کی سائنسی ترقی کے باعث ضروری ہو جاتا ہے اور اسے وہ ایمان بھرا رویہ بھی لوٹا سکتا ہے جس کی بدولت وہ یہاں ایک شخصیت کا مالک بن سکتا ہے اور آگے چل کر اس کو سنبھال سکتا ہے۔ اپنی اصل اپنے مستقبل اور اپنی "ازکجا و بکجا" کے متعلق کسی نئی تجلی کے قابل ہو کر ہی انسان آخرکار اس سماج پر فتح پا سکے گا جس میں غیر انسانی مقابلے کا دور دورہ ہے بلکہ اس تہذیب پر بھی جو اپنی روحانی یگانگت کو اپنی مذہبی اور سیاسی قدروں کی داخلی کشاکش کے باعث گنوا چکی ہوتی ہے۔

جس طرح میں پہلے بتا چکا ہوں قدر و منزلت کی بنیاد بننے والے کسی اساسی اصول کو اختیار کرنے اور اس طرح اپنی شخصیت کی قوتوں کو مجتمع کرنے کی غرض سے کسی سوچے سمجھے اقدام کے طور پر مذہب ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور دنیا بھر کا سارا مذہبی لٹریچر اہل کمال کے ذاتی مکاشفات کے ملفوظات سمیت اس بات کی تصدیق کرتا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان مکاشفات کو نفسیات کے بے رواج ہو گئے فکری پیکروں میں اظہار کیا گیا ہے۔ ہمارے روزمرہ کے تجربات کی طرح یہ تجربات بھی کسی لحاظ سے انہونے نہیں ہیں کیونکہ تجربے کی کیفیت میں سے گزرنے والے کسی شخص کے لئے وہ تجربات آگاہی حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ایگو کی قوتوں کو ایک مرکز پر لانے کی بھی ان میں صلاحیت ہوتی ہے اور یوں صاحب تجربہ کو وہ ایک نئی شخصیت عطا کر دیتے ہیں ان کے مفہوم یا ان کی قدر و قیمت کا سوال اس طرح حل نہیں ہوتا کہ ان کو مجذوب کی بڑ کہہ دیا جائے۔ اگر طبیعیات سے ہٹ کر بھی کوئی انداز نظر ممکن ہے تو ہم کو دلیری کے ساتھ اس امکان سے آنکھیں چار کرنی چاہئیں خواہ اس طرح زندگی اور تفکر کے بارے میں ہمارے معمول کے طور طریقوں میں کوئی تبدیلی یا گڑبڑ ہی کیوں نہ پیدا ہو جائے۔ سچائی کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے موجودہ رویئے کو خیرباد کہہ دیں۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا (اگر ہم یہ مان ہی لیں) کہ اعضاء کی کوئی چول ڈھیلی ہو جانے سے ہی اصل میں کسی مذہبی رویئے کا ناک نقشہ بنتا ہے۔ جارج فاکس ہو سکتا ہے عصبی خرابی کا شکار ہو رہا ہو لیکن اس نے اپنے وقت کے انگلستان کی مذہبی زندگی کو جس طرح نکھارا تھا اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ (نعوذ باللہ) حضرت محمدؐ

دماغی مریض تھے۔ چلو یونہی سہی۔ لیکن اگر کسی نفسی مریض میں یہ اعجاز ہو کہ وہ تاریخ انسانی کے سیل کا رخ کسی اور جانب پھیر دے تو نفسیات کے لحاظ سے یہ بات ایسی ہے کہ اس میں زیادہ دلچسپی لی جائے اور اس کے اصلی باطنی تجربے کو ٹٹولا جائے جس نے غلاموں کو سردار بنا دیا اور انسانوں کی تمام نسلوں کے چلن کو اپنے نقش قدم پر چلنا سکھایا اور ان کا مستقبل سنوارا۔ پیغمبر اسلام نے جس لہر کو چلایا اور اس سے عمل کی جو جو صورتیں مرتب ہوئیں ان کا وزن کرتے ہوئے ان کی روحانی صلابت اور اس سے پیدا ہونے والے طرز عمل کو ان کے دماغ کے اندر پیدا ہونے والی کسی ترنگ کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بلکہ جب تک اس کو نئی لگنوں، نئی تنظیموں، نئے نقطہ ہائے آغاز کو جنم دینے والی خارجی صورت حال کا ثمر نہ قرار دیا جائے اسے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ معاملے کو اگر علم الانسان (۹) کے نقطہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو یوں لگتا ہے کہ سائیکو پیتھ (۱۰) انسانیت کے سماجی جوڑ میل کی عمارت کا ایک بڑا ستون ہوتا ہے۔ اس کا کام یہ نہیں ہے کہ وہ حقائق کی جماعت بندی کرے اور اسباب کا کھوج لگائے۔ وہ تو زندگی اور حرکت کے حوالے سے سوچتا ہے اور اس کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ نسل انسانی کے لئے نئے اسالیب عمل تخلیق کئے جائیں۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس راہ میں گڑھے بھی ہوتے ہیں اور مغالطے بھی۔ لیکن یہ گڑھے اور مغالطے تو حواسی تجربات کا سہارا لینے والے سائنس دان کا بھی مقدر ہوتے ہیں۔ البتہ اگر اس کے طریقے کا بغور مطالعہ کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ اپنے باطنی مشاہدہ کو کھوٹ سے پاک کرنے کا جہاں تک تعلق ہے وہ سائنس دان سے کم چوکس نہیں ہوتا۔

اس باطنی مشاہدہ کی صلاحیت نہ رکھنے والے ہم ایسے لوگوں کے لئے قابل توجہ بات یہ ہے کہ اس قسم کے غیر معمولی (باطنی) تجربے کی اہمیت کی پڑتال کرنے کا کوئی موثر طریقہ ڈھونڈ نکالا جائے۔ تاریخ کو آج کل جس سائنسی انداز میں لکھا جا رہا ہے اس کی بنیاد عرب مورخ ابن خلدون نے ہی رکھی تھی۔ اس نے سب سے پہلے انسانی نفسیات کے اس پہلو کی طرف کماحقہ توجہ کی تھی اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا تھا جس کو ہم آج شعور خفی (۱۱) کا نام دیتے ہیں بعد میں انگلستان کے اندر سر ولیم ہملٹن نے اور جرمنی میں لیبنٹز نے ذہن کے بعض انجانے مظاہر میں دلچسپی لینا شروع کی۔ ژنگ یہ

سوچنے میں غالباً ٹھیک ہے کہ مکان کی اصل حقیقت تحلیلی نفسیات کے بس کی بات نہیں ہے۔ تحلیلی نفسیات اور شاعری کے باہمی تعلق پر بحث کرتے ہوئے وہ بتاتا ہے کہ نفسیات کا ہدف صرف وہ عمل آرائی ہو سکتی ہے جس سے کوئی فنی ہیئت (۱۲) وجود پذیر ہوتی ہے۔ اس کے خیال میں نفسیات کا کسی چیز کو ہاتھ ڈالنے کا جو طریقہ ہے فن کی بنیادی چگونگی کو اس کٹھالی میں نہیں ڈالا جا سکتا۔ ژنگ کہتا ہے کہ مذہب کی دنیا میں بھی اسی طرح کا امتیاز ضروری ہے۔ وہاں بھی نفسیات سے کام تو لیا جا سکتا ہے لیکن کسی مذہب کے عاطفی اور رمزی مظاہر ہی کے بارے میں کیونکہ اس کی بنیادی چگونگی ان کی لپیٹ میں نہیں آتی۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ آ بھی نہیں سکتی اور اگر یوں ممکن ہوتا تو ایک مذہب ہی کو نہیں آرٹ کو بھی نفسیات ہی کے شاخچے کا نام دے دیا جاتا۔ لیکن ژنگ نے اپنی تحریروں میں ایک سے زیادہ بار اپنے اس اصول کو توڑا ہے اور اسی کا نتیجہ ہے کہ مذہب کی بنیادی چگونگی اور انسانی شخصیت کے متعلق کوئی حقیقی بصیرت دینے کی جگہ ہماری عصری نفسیات نئی تھیوریوں کا سیلاب لے آئی ہے۔ مذہب اپنی بلند تر نموددوں میں جس طرح دکھائی دیتا ہے اس کی ماہیت کے بارے میں یہ تھیوریاں ابتدا ہی سے ایک مغالطہ کھا کر چلتی ہیں اور ہمیں اس جانب لے جاتی ہیں جدھر جا کر بڑی مایوسی ہوتی ہے۔ مجموعی طور پر ان تھیوریوں کی تان اس پر ٹوٹتی ہے کہ مذہب نفس انسانی کا اس کی اپنی ذات سے ورے کسی معروضی حقیقت کے ساتھ پیوند پیدا نہیں کرتا اور یہ ایک ایسا حیلہ ہے جو جسم و جاں کی فلاحی ایجاد ہے تاکہ انسانی سماج کے گرد اخلاقی طرز کی دیواریں کھڑی کر دی جائیں جن کی بدولت نفس انسانی کے سرکش جبلتی میلانات کی لتاڑ سے معاشرے کو بچایا جا سکے۔ اس تازہ ترین نفسیات کے مطابق اسی لئے عیسائیت اپنا مقصد حیات پورا کر چکی ہے اور اس کی اصل اہمیت کو سمجھنا آج کے انسان کے بس کی بات نہیں رہی۔ ژنگ آخر میں کہتا ہے:

"یقیناً ہم آج بھی اس کو سمجھ لیتے اگر ہمارے رسم و رواج میں اگلے وقتوں کی خفیف سی وحشت ناکی بھی ہوتی۔ کیوں ہم آج اندازہ نہیں لگا سکتے کہ بے لگام نفس امارہ (Libido) کے وہ جھکڑ کیا ہوتے تھے۔ جو قدیم روم کے قیصری دور میں دھاڑتے پھرتے تھے۔ آج کا مہذب انسان ان سے بہت دور نکل آیا ہوا لگتا ہے۔ وہ بالکل عصبانی بن کر رہ گیا ہے۔ اس لئے کہ

جن ضرورتوں نے عیسائیت کو پیشوائی دی تھی وہ تو اب فی الحقیقت رہی ہی نہیں اور ہم آج ان کا منشاء ہی نہیں سمجھتے۔ ہمیں پتا ہی نہیں کہ وہ کس چیز سے بچانے کے لئے آگے بڑھی تھی۔ روشن خیال لوگوں کے لئے یہ محض نام کی مذہبیت پہلے ہی اعصابی خلل کے قریب پہنچ چکی ہے۔ گزشتہ دو ہزار سالوں میں عیسائیت کو جو کچھ کرنا تھا وہ کر چکی ہے۔ اس نے دباؤ کی وہ دیواریں کھڑی کر دی ہیں جو ہماری اپنی گناہ گاری کی طرف نگاہ ڈالنے میں بھی حائل ہیں۔"

لیکن یہ انداز نظر تو بلند تر مذہبی زندگی کے اصلی نکتے سے ہی صرف نظر کر جاتا ہے خودی کے ارتقاء میں جنسی جذبے پر قابو پانا صرف پہلی سیڑھی ہے۔ مذہبی زندگی کا حقیقی مقصد اس ارتقاء کا رخ ایک ایسی جانب پھیرنا ہے خودی کی قسمت سازی میں جس کی اہمیت اس سماجی تانے بانے کی اخلاقی صحت سے زیادہ ہے جس سے اس کا آج کا ماحول بنا ہوا ہے۔ وہ بنیادی ادراک جس سے مذہبی زندگی آگے کو بڑھتی ہے یہ ہے کہ نفس انسانی کا موجودہ شیرازہ بڑا نازک اور فنا انجام ہے۔ لیکن اس میں دوبارہ صورت پذیر ہو سکنے اور جانے انجانے ماحول میں نئے نئے حالات کو جنم دینے کی صلاحیت کی آزادی فراواں ہے۔ اس بنیادی ادراک کو سامنے رکھتے ہوئے بلند ترین مذہبی زندگی اپنی نگاہ ان داخلی تجربوں پر جماتی ہے جو موجودات کی ان لطیف حرکتوں کی علامت بنتے ہیں جو اسے ترکیب دینے کے ممکنہ طور پر مستقل عنصر کی حیثیت سے انسانی خودی کی قسمت بنانے میں بڑا ہاتھ رکھتے ہیں۔ اس پہلو سے دیکھا جائے تو جدید نفسیات ابھی مذہبی زندگی (۱۳) کی دہلیز کو بھی نہیں چھو پائی اور باطنی تجربے کی رنگارنگی اور مالا مالی سے ابھی وہ کوسوں دور ہے۔ اس کی مالا مالی اور رنگا رنگی کی تھوڑی سی جھلک دکھانے کے لئے میں سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مذہبی نابغے شیخ احمد سرہندی کے ایک تحریرچے کا خلاصہ پیش کرتا ہوں جن کی اپنے وقت کے تصوف پر بے لاگ اور تجزیاتی تنقید ایک نئی ٹیکنیک کو تشکیل دینے کا باعث بن گئی۔ ہندوستان میں تصوف کے جتنے بھی مسالک تھے وہ سب عربی الاصل تھے یا وسطی ایشیا سے آئے تھے لیکن ان کا مسلک واحد ایسا مسلک تھا جو ہندوستان سے باہر گیا تھا اور پنجاب' افغانستان اور ایشیائی روس میں آج بھی وہ توانا ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ جدید نفسیات

کی زبان میں اس اقتباس کے اصل مطلب کی تشریح ممکن نہیں کیونکہ ایسی زبان کہیں ہے ہی نہیں۔ لیکن میرا مقصد چونکہ صرف یہ ہے کہ آپ کو تھوڑا سا اندازہ ہو جائے کہ اس تجربے کی کتنی بے حساب دولت ہے انسانی خودی کو طلب الٰہی میں جس کی چھان پھٹک کرتے ہوئے گزرنا پڑتا ہے۔ مجھے امید ہے آپ معاف فرمائیں گے اگر میں نے ان اصطلاحوں کا سہارا لیا جن کا چہرہ تو غیر مانوس سا ہے لیکن جن میں معانی کی حقیقی دنیا موجود ہے اور جن کو صورت پذیر ہونے کے لئے مختلف قسم کی ثقافتی فضا میں ایک مذہبی نفسیات سے تحریک ملی تھی۔ اب میں اس ٹکڑے کی طرف آتا ہوں۔
ایک شخص شیخ عبدالمومن کی کیفیت شیخ احمد کے آگے یوں بیان کی گئی :

"میرے لئے آسمان و زمیں، عرش اور کرسی، دوزخ اور جنت، کسی چیز کا وجود نہیں رہا۔ جب میں ارد گرد نگاہ ڈالتا ہوں مجھے وہ کہیں نظر نہیں آتے۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو میں کسی کو اپنے سامنے نہیں پاتا۔ یہاں تک کہ میری اپنی ہستی بھی میرے لئے نیست ہو گئی ہے۔ اللہ لا نہایت ہے۔ اس کا کوئی احاطہ نہیں کر سکتا۔ روحانی تجربے کی یہ آخری حد ہے۔ اس سے آگے کوئی صوفی نہیں جا سکا۔"

شیخ نے جواب دیا کہ :

"جس کیفیت کا ذکر کیا گیا ہے اس کی جڑ قلب کی سدا بدلتی زندگی میں ہے اور مجھے یوں لگتا ہے کہ جس پر یہ گزری ہے وہ ابھی قلب کے ان گنت مقامات کے چوتھے حصے میں سے بھی نہیں گزرا۔ روحانی زندگی کے اس پہلے مقام کی بر خود گذریوں کو ختم کرنے کے لئے باقی کی تین چوتھائی میں سے گزرنا بھی ضروری ہے۔ اس مقام سے آگے بھی مقامات ہیں جن کو روح، سر خفی اور سر اخفی کہتے ہیں۔ یہ مل کر عالم امر کہلاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مقام کی اپنی مخصوص حالتیں ہیں اور واردات۔ ان مقامات میں سے گزر کر ہی طالب حق آہستہ آہستہ اسمائے الٰہی اور صفات الٰہی کی تجلیوں سے بہرہ یاب ہوتا ہے اور سب سے آخر میں ذات الٰہی کی تجلی سے۔"

اس اقتباس میں جن تعینات سے کام لیا گیا ہے ان کی نفسیاتی بنیاد خواہ کچھ بھی ہو اس سے اتنا ضرور پتا چل جاتا ہے کہ اسلامی تصوف کے ایک بڑے مصلح نے باطنی

تجربے کی ساری کائنات کو کس رنگ میں دیکھا۔ موصوف کے مطابق اس عالم امر کو جس سے مراد راہ پر ڈالنے والی قوت کی دنیا ہے پار کر جانے سے ہی اس بے مثال تجربے تک رسائی ہو سکتی ہے جس میں موجود حقیقی مرموز ہوتا ہے۔ اسی لئے میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات اس موضوع کے دامن تک کو نہیں چھو پائی۔ نفسیات ہو یا حیاتیات' میں ذاتی طور پر کسی سے مطمئن نہیں ہوں۔ انسانی شخصیت کی زندہ جڑوں تک ہم یوں نہیں پہنچ سکتے کہ مذہبی زندگی نے کبھی کبھی جس رمز گوئی میں اپنی نمود کی ہو اس وقت کی اعضائی حالت کو تھوڑا بہت سمجھ کر تحلیلی تنقید سے کام لیا جائے۔ مان لیا کہ مذہب کی تاریخ میں جنسی رمز گوئی کو بھی دخل رہا ہے اور مذہب نے ناگوار حقیقت سے کترانے کے یا اس سے سمجھوتہ کر جانے کے خیالی وسیلے برتے ہیں۔ پھر بھی مذہبی زندگی کے مقصد حقیقی پر معاملے کو اس طرح دیکھنے سے کوئی اثر نہیں پڑتا جس سے متناہی ایگو زندگی کی دائمی عمل کاری کے ساتھ رابطہ پیدا کرکے اس کو پھر سے تشکیل کرنا اور اس طرح اس کو ایک مابعد الطبیعیاتی مقام دینا مراد ہے اور جس کو ہم آج کے ماحول کی گلا گھونٹ فضا میں پوری طرح نہیں سمجھ سکتے۔ اس لئے اگر نفسیات کا علم نسل انسانی کے لئے کبھی کوئی حقیقی اہمیت رکھنے والا ہو سکتا ہے تو اس طرح ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا ہی کوئی طریقہ ایجاد کرے جس کا مقصد کوئی ایسی نئی تیکنیک دریافت کرنا ہو جو ہمارے زمانے کے مزاج کو گوارا ہو سکتی ہو۔ اس طرح کی تیکنیک کی راہ شاید کوئی ایسا سائیکو پیتھ ہی بتا سکے جس کو ذہانت کی دولت بھی بے اندازہ ملی ہوئی ہو اور ان دونوں چیزوں کا یکجا ہونا کوئی ناممکن بات نہیں ہے۔ جدید یورپ میں نٹشے (جس کی زندگی اور سرگرمیاں ہم مشرقیوں کے لئے مذہبی نفسیات میں ایک بہت دلچسپ مسئلہ بنی ہوئی ہیں) اس قسم کی بناوٹ کا تھا کہ وہ ایسے کام کو ہاتھ میں لے سکتا تھا۔ ویسے مشرقی تصوف کی تاریخ میں بھی ایسی مثالیں مل جاتی ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے اندر کسی ربی رنگ کی امری جھلک نٹشے کو نظر آئی تھی۔ اس جھلک کو میں امری اس لئے کہتا ہوں کہ یوں لگتا ہے جیسے اس نے اس میں ایک قسم کی پیغمبری ذہنیت پیدا کر دی تھی جو کسی نہ کسی طرح جو کچھ دیکھتی ہے اس کو زندگی کی مستقل قوتوں میں بدل دینا چاہتی ہے۔ اس کے باوجود نٹشے کچھ بھی نہ کر سکا اور اس کی ناکامی کے ذمہ دار شوپنہار ڈارون اور لانگے جیسے وہ سیانے تھے جن

کا اس نے اثر قبول کیا اور یوں جو کچھ اس نے خود دیکھا اس کی حقیقی اہمیت کو نہ پا سکا۔ کسی روحانی راج کی تمنا کرنے کی جگہ (جو کسی فرومایہ میں بھی روحانیت پیدا کر دے اور اس طرح اس کے آگے اختتام ناپذیر مستقبل رکھ دے) نٹشے اس مغالطے کا شکار ہو گیا کہ اس کا خواب اشراقی انقلاب ایسے منصوبوں کے ذریعے ہی حقیقت بن سکتا ہے جس طرح میں نے ایک اور جگہ کہا ہے۔

آں چہ او جوید مقام کبریاست   ایں مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں   خوشہ ای کز کشت دل آید بروں

یوں ایک انتہائی ذہین انسان کسی کنارے نہ لگ سکا۔ اس نے جو کچھ دیکھا تھا اپنی باطنی قوتوں کے ذریعے دیکھا تھا۔ اس کی روحانی زندگی میں اس کو کوئی مرشد کامل نہ مل سکا اور اس طرح وہ بے ثمر ہی رہا۔ قدرت کی کتنی بڑی ستم ظریفی ہے کہ وہ شخص جس کو اس کے دوست سمجھتے تھے کہ "کسی ایسے دیس سے آیا ہے جہاں کوئی آدم زاد نہیں بستا" خوب سمجھتا تھا کہ اس کی بڑی روحانی ضرورت کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

> "میں تنہا ایک بہت بڑے مسئلے سے دوچار ہوں۔ میری مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی جنگل میں کھو گیا ہو۔ اگلے زمانے کے کسی جنگل میں مجھے دستگیری چاہیے۔ مجھے پیروکار چاہئیں مجھے مرشد چاہیے اس کا کہا ماننے میں کتنی لذت ہو گی۔"

وہ پھر کہتا ہے کہ "مجھے موجودہ انسانوں میں سے وہ کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہ مجھ سے بلند تر ہو اور جو مجھے استحقار سے دیکھیں کیا اس لئے کہ میں نے ٹھیک طرح تلاش نہیں کی؟ ویسے مجھے کسی ایسے کی کس قدر آرزو ہے"

سچ تو یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی سلسلے خواہ جدا جدا طریقوں سے کام لیتے ہیں لیکن دونوں کی منزل ایک ہے۔ دونوں ہی اس تک پہنچنا چاہتے ہیں جو سب سے زیادہ حقیقی ہے بلکہ مذہب پہلے دیئے جا چکے دلائل کے پیش نظر سائنس سے زیادہ اس تک پہنچنے کے لئے بے تاب ہے۔ دونوں کے نزدیک بے لاگ فیصلے کی جانب جانے کی راہ تجربے کی چھان پھٹک کی راہ ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے یہ فرق کر لینا ضروری ہے کہ تجربہ ایک ایسا امر واقعہ بھی ہو سکتا ہے جس کا تعلق طبعی دنیا کے ساتھ ہو اور

اس سے مراد موجودات کی وہ روش ہے جو عام طور پر مشاہدے کی زد میں آ سکتی ہے لیکن وہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ موجودات کا باطن کس قسم کا ہے۔ایک طبعی امر واقعہ کے طور پر تجربے کی وضاحت پہلے رونما ہونے والے واقعات کی روشنی میں کی جاتی ہے۔ وہ نفسیاتی ہوں خواہ عضویاتی لیکن موجودات کی داخلی چگونگی کے ساتھ تعلق رکھنے والے تجربے کی حیثیت سے اس کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ہمیں اور قسم کا کوئی معیار برتنا ہو گا۔ سائنس کی دنیا میں ہم اس کا مفہوم سمجھنے کے لئے موجودات کے خارجی وطیرے کو سامنے رکھتے ہیں۔ مذہب کی دنیا میں وہ کسی نوع کی حقیقت قصوئی کا وضاحت کار ہوتا ہے اور ہم اس کی داخلی ماہیت کو زیادہ سامنے رکھ کر اس کا مفہوم جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک لحاظ سے سائنسی اور مذہبی عمل کاریاں باہم متوازی جاتی ہیں۔ دونوں اصل میں ایک ہی دنیا کی تصویر پیش کرتی ہیں۔ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایگو کی حیثیت ایک تماشائی کی ہوتی ہے۔ جبکہ دوسری صورت میں وہ اپنے ان میلانوں کو ہم آہنگ کرنے کی سعی کرتا ہے جو ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتے ہیں اور یوں ایک ایسا رجحان پیدا کر دیتا ہے جس میں سب تجربات شامل ہوتے ہیں اور نتیجتہ" سارے باطنی تجربے آمیزش باہم سے بالکل ہی نیا روپ دھار لیتے ہیں۔ ان باہمی تعاون کرنے والی عمل کاریوں کی اصل اور ان کے مقصد کا غور سے مطالعہ کریں تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ دونوں اپنی اپنی جگہ ہر تجربے کو نتھارنے پر مامور ہیں۔ ایک مثال سے بات واضح ہو جائے گی۔ہمارے تصور علت پر ہیوم کی تنقید کو تاریخ فلسفہ کا نہیں سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھنا چاہیے۔ سائنس کی تجربہ دوست روح کا ساتھ دیتے ہوئے ہمیں حق نہیں ہے کہ ہم ایسے مدرکات ذہنی سے کام لیں جو داخلی نوعیت کے ہوں۔ ہیوم کا تنقیدی نکتہ یہ ہے کہ تجربہ دوست سائنس کو قوت کے تصور سے نجات دلائی جائے جس کی اس کے خیال میں حواسی تجربے کے اندر کوئی بنیاد ہی نہیں اور سائنسی عمل کو ملاوٹوں سے پاک کرنے کی جدید ذہن کی یہ پہلی کوشش تھی۔

کائنات کے متعلق آئن شٹائن نے ریاضی پر مبنی جو رائے پیش کی ہے وہ پاک سازی کے اس عمل کو مکمل کر دیتی ہے جس کی ہیوم نے ابتدا کی تھی اور ہیوم کی تنقید کی روح کا ساتھ دیتے ہوئے قوت کے تصور سے بالکل دامن چھڑا لیتی ہے۔

مشہور ہندی صوفی کی جو تحریر میں پہلے پیش کر چکا ہوں وہ بتاتی ہے کہ مذہبی نفسیات کے حقیقت دوست رویہ رکھنے والے طالب علم کے سامنے بھی بے آلائش کرنے کا اسی قسم کا ایک کام ہے۔ اس کی بے لاگ پڑتال کی حس بھی اتنی ہی تیز ہے جتنی اپنے دائرے میں سائنس دان کی۔ وہ ایک تجربے کے بعد کے تجربے کی جانب ایک تماشائی کی طرح نہیں بڑھتا بلکہ ایک نقاد کی طرح باطنی تجربے کو چھانتے ہوئے اور اپنی ہی مخصوص تیکنیک کے قواعد کا سہارا لیتے ہوئے (جو اس کی تحقیق کے دائرے کے لئے مناسب بھی ہیں) کوشش کرتا ہے کہ تمام داخلی عناصر کو وہ نفسیاتی ہوں یا عضویاتی اپنے تجربے کے مافیہ میں سے ایک طرف کر دے تاکہ بالاخر اس تک پہنچا جا سکے جو بالکل حقیقی ہے۔ یہ آخری تجربہ زندگی کی ایک ایسی نئی سلسلہ کاری منکشف کر دیتا ہے جو مانگے تانگے کی نہیں ہوتی' اساسی اور خودرا ہوتی ہے۔ ایگو کا ازلی راز یہی ہے کہ جب وہ اس آخری انکشاف تک پہنچ جاتا ہے اسے وہ بے تامل اپنی ہستی کی حقیقی اساس مان لیتا ہے۔ لیکن تجربے کے اپنے اندر کوئی اخفائی صورت نہیں ہوتی۔ نہ اس میں کوئی جذبات نہادی۔ بلا شبہ پوری طرح غیر جذباتی تجربے کا مالک بننے کے لئے کم سے کم اسلامی تصوف کی تیکنیک کافی احتیاط سے کام لیتی ہے کہ عبادت میں موسیقی سے اجتناب کیا جائے۔ وہ روز مرہ کی باجماعت نماز کی ضرورت پر زور دیتی ہے تاکہ اکیلے بیٹھ کر گیان دھیان سے علیحدگی پسندی کے جو اثرات پیدا ہو جانے کا امکان ہو ان کا مداوا کیا جا سکے۔ اس طرح جس تجربے تک پہنچا جاتا ہے وہ پوری طرح فطری تجربہ ہوتا ہے اور ایگو کے لئے زندگی میں اس کی اچھی خاصی اہمیت ہوتی ہے۔ یہ گویا نفس انسانی کا خالص مراقبے سے بلند تر ہو جانا ہے اور جو دائمی ہے اس کے تصرف سے عارضی کو درست کرنا ہے۔ اس الٰہی طلب میں ایگو کو ایک ہی جانب سے خطرہ ہو سکتا ہے کہ آخری مشاہدے سے پہلے ہی ان مشاہدات میں جو آخری مشاہدے سے پہلے اسے نصیب ہوتے ہیں کھو جانے اور ان سے لذت گیر ہونے کے باعث اس کی سرگرمی میں کہیں تساہل نہ آ جائے۔ کیونکہ مشرقی تصوف کی تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ میں نے جس بڑے ہندی صوفی کی تحریروں میں سے پہلے ایک اقتباس پیش کیا ہے اس کی اصلاحی تحریک کا نکتہ کامل ہی یہ تھا۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ ایگو کا آخری مقصد کسی کی دید نہیں ہے بلکہ کچھ ہو جانا ہے اور کچھ ہو جانے کی

اس سعی میں اپنی بے لاگ پڑتال کو تیز کرنے اور زیادہ بنیادی "انا الموجود" کا مقام حاصل کرنے کے آخری موقع کا سراغ مل جاتا ہے۔ یہ "اناالموجود" "ڈیکارٹ" کے "میں سوچتا ہوں" میں نہیں کانٹ کے "میں قادر ہوں" میں اپنی حقیقت کا ثبوت پالیتا ہے۔ انسانی خودی کی طلب کی انتہا یہ نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کی دیواریں ڈھا دے بلکہ اس کی دیواروں کو مزید نمایاں کرنا ہے۔ آخری عمل کوئی ذہنی عمل نہیں بلکہ ایک جان پرور عمل ہے جو انسانی خودی کی ساری ہستی کو عمیق کر جاتا ہے اور اس کی مرضی کو اس تخلیقی تسلی کے ساتھ تیکھا کر جاتا ہے کہ دنیا تصورات کے ذریعے دیکھنے اور جاننے والی شے نہیں ہے بلکہ عمل پیہم سے بنانے اور بار بار بنانے والی شے ہے۔ نفس انسانی کے لئے یہ لمحہ بڑی آزمائش والا بھی ہے اور بڑے سرور والا بھی:

زندہ ای یا مردہ ای یا جاں بلب ... ازسہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن ... خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگری ... خویش را دیدن بہ نور دیگری
شاہد ثالث شعور ذات حق ... خویش را دیدن بہ نور ذات حق
پیش ایں نور بمانی استوار ... حی و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی ست ... ذات را بی پردہ دیدن زندگی ست
مرد مومن درنسازد با صفات ... مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات
چیست معراج ؟ آرزوی شاہدی ... امتحانی رو بہ روی شاہدی
شاہد عادل کہ بی تصدیق او ... زندگی مارا چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار ... وربماند ہست او کامل عیار
ذرہ ای از کف مدہ تابی کہ ہست ... پختہ گیر اندر گرہ تابی کہ ہست
تاب خود را برفزوان خوشتراست ... پیش خورشید آزمودن خوشتراست
پیکر فرسودہ را دیگر تراش ... امتحان خویش کن موجود باش

ایں چنیں موجود محمود است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس

(جاوید نامہ میں سے)

کیا عرفانی آگہی ممکن ہے

۱۔ یہ عنوان کانٹ کے اس سوال کے جواب میں قائم کیا گیا لگتا ہے کہ "کیا مابعد الطبیعات ممکن ہے۔" اور اسی لئے religion کا ترجمہ میرے خیال میں یہاں دین یا مذہب کی جگہ مذہبی تجربہ یا عرفانی آگاہی زیادہ مناسب ہے۔ کیوں کہ دین یا مذہب کا امکان بھی دراصل اس پر ہے کہ کیا عرفانی آگاہی ممکن ہے (جو مذہب کی بنیاد بنتی ہے اور جس کی بنا پر انسان کا غیب پر ایمان استوار ہوتا ہے) اس صفحے پر علامہ نے خود بھی وضاحت کی ہے۔

۲۔ سید نذیر نیازی کے مطابق یہاں علامہ اقبال کی مراد اپنے والد محترم سے تھی۔

۳۔ مابعد الطبیعات

۴۔ کیوں کہ عقل کا انحصار حواس پر ہے۔

۵۔ Naturalism

۶۔ Atomism

۷۔ Elaborate Differcential Equation معادلۃ تفاضلیۃ تتفرۃ (ع ت) مبوط تفرقی مساوات (ا ت)

۸۔ یعنی غیر مادی دنیا کی جانب

۹۔ متن میں درج انگریزی ترجمہ جیسا کہ دیگر مترجمین نے بھی لکھا ہے اشعار رومی کا آزاد سا ترجمہ ہے اور ترجمے کی انگریزی ترتیب کو سامنے رکھیں تو مثنوی میں سے اس ترتیب کے ساتھ اشعار نہیں ملتے۔ لیکن چونکہ حوالے سے پہلے بیان کی گئی ارتقا کی بات سے یہی اشعار مطابقت رکھتے ہیں اس لئے انگریزی ترجمے کا ترجمہ کرنے کی جگہ سید نذیر نیازی اور احمد آرام کی پیروی میں فارسی اشعار درج کردیئے گئے ہیں۔ ش

۱۰۔ مارکس اور فریاخ وغیرہ

۱۱۔ Anthropology

۱۲۔ Psychopath

۱۳۔ liminal self ۔ نفس تحت الشعور (ا ت) نور ناخود آگاہ (ت پ)، نفس وراء الشعور (ع ت)

۱۴۔ اس ترکیب سے بیشتر مقامات پر باطنی تجربہ مراد ہے جسے عرفان بھی کہا جاسکتا ہے۔

۱۵۔ متهوس (ع ت)

۱۶۔ انگریزی میں مقام کبریا کا ترجمہ "I am" کیا گیا ہے۔

